Ph. u. 427 ma



BIBLIOTECA
REGIA
MONACENSIS.

<36616632000019

<36616632000019

Bayer. Staatsbibliothek

<3660227271001 8

<36602272710018

Bayer. Staatsbibliothek

S.394

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

IMMANUEL KANT'S
SÄMMTLICHE
WERKE.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ

UND

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

ZWÖLFTER THEIL.

LEIPZIG,

LEOPOLD VOSS.

1840.

GESCHICHTE

DER

KANT'SCHEN

PHILOSOPHIE.

VON

KARL ROSENKRANZ.

LEIPZIG,

LEOPOLD VOSS.

1840.

209. D.

Ph. u. 427 ma

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

B34

VORWORT.

Diese Arbeit mag für sich selbst sprechen. Ich habe nur hinzuzusetzen, dass ich in Betreff des Verhältnisses von Hegel zu Kant weniger weitläufig gewesen bin, als es wohl Manche erwarten. Der Grund davon ist, dass mir die Ehre erzeigt worden, von dem Verein für die Herausgabe der Werke Hegel's an die Stelle des verstorbenen Gans zur Bearbeitung des Lebens Hegel's erwählt zu seyn. Hier werde ich jenes Verhältniss weiter zur Sprache bringen.

Königsberg, am 16. September
1839.

Karl Rosenkranz.

EINLEITUNG.

Eine Geschichte der Kant'schen Philosophie muss sich durch eine vorläufige Orientirung über die Stelle einleiten, welche sie in der Geschichte der Philosophie überhaupt einnimmt. Wir wollen jedoch, diese zu finden, nicht *ab ovo* anfangen, sondern uns sogleich auf den Boden der Geschichte der neuern Philosophie versetzen. Das Frühere vorauszusetzen, muss der monographischen Behandlung erlaubt seyn. Der Ausdruck, neuere Philosophie, enthält eine Unbestimmtheit. Er bezeichnet keinen Inhalt, nur eine Relativität des Verhältnisses mehrer Zeitabschnitte. Mit ihm fällt uns zugleich der Gedanke bei, dass die neuere Philosophie einst, schon nach Jahrhunderten vielleicht, auch eine alte seyn wird, wie die für uns alte einst auch die neuere und neueste war. Zur specifischeren Benennung könnte man daher für die Gestalten des Geistes seit der Reformation das Wort: modern, als Collectivum vorschlagen, denn obwohl dasselbe zuweilen im Gegensatz zum Antiken auch für das Mittelalter gebraucht wird, so wird es doch auch wieder dem Mittelalterlichen ausdrücklich entgegengesetzt.

Da nun mit dem Begriff der Neuheit noch keine qualitative Bestimmung angegeben ist, so konnte das Aufsuchen der letztern Veranlassung zum Streit geben. Einige, wie Hegel und Feuerbach, vor ihnen Tennemann, haben den Anfang mit Baco von Verulam; Andere, wie Erdmann, mit Cartesius; noch Andere, wie selbst späterhin Feuerbach in der Beurtheilung Erdmann's, mit der Italienischen Philosophie, mit Telesio, Patritio u. s. f. gemacht.

Diese Verschiedenheit erklärt sich genügend. Die Philosophie des eigentlichen Mittelalters war die Scholastik,

d. h. diejenige Speculation, welche in ihrem Inhalt ganz von dem christlichen Glauben abhing. Die moderne Philosophie begann mit dem Abwerfen dieser Abhängigkeit durch eine Doppelbewegung, durch eine, in welcher die Speculation durch das Object als solches sich bestimmen liess; durch eine andere, in welcher das Subject von seiner Selbstbestimmung ausging. Jenes war der Baco'sche Realismus, dies der Cartesius'sche Idealismus. Aber zwischen dieser Philosophie und der Scholastik liegt eine Periode, die einerseits die Auflösung der letzteren, andererseits die Vorgestaltung der ersteren ist. Diese Periode der Gährung kann daher einseitig bald als Ausgang, bald als Eingang genommen werden. Sie ist beides. Durch das Studium der Classiker in dem ursprünglichen Text, durch den erwachenden Sinn für die theoretische Behandlung des Staatslebens, durch die Überraschung des Geistes von der ihm sich nun offenbarenden Natur ward sie zur kühnsten und verworrensten wissenschaftlichen Stimmung erweckt. Es entstand ein seltsames Durcheinander von Aristotelischer Begriffsspaltung, Platonischem Universalismus, ekstatischer Mystik, witzigem Skepticismus und magischer Naturanschauung, die gleichwohl die objectivste Beobachtung nicht ausschloss. Die Italiener traten als systematisirende Dogmatiker auf; die Franzosen als weltkundige, urbane Zweifler; die Deutschen als vom göttlichen Geist selbst in die Offenbarung seiner Wunder eingeführte Theosophen. Die antike Mythologie verschmolz damals mit den christlichen Vorstellungen; die classische Weisheit mit der biblischen; die Nationalsprachen vermählten sich mit dem Lateinischen und Griechischen bis zur Erzeugung des Macaronischen. Die lebendige Erfassung der Natur befreite sich von der Form des Aberglaubens, in welcher sie sich theils kümmerlich, theils widerwärtig erhalten hatte und versuchte die Einigung mit der überlieferten kathedermässigen Wissenschaft. So wird man dem Ficinus, Cardamus, Telesius, Pomponazius, Bruno und Campanella; so wird man einem Montaigne, Charron und

La Mothe le Vayer; so endlich Paracelsus, Valentin Weigel, Jakob Böhme, den Helmonten, die rechte Stelle anweisen können.

Der grosse Reiz dieser Ubergangsepoche war eben das taubenhalsige Schillern der Phantasie und des Verstandes, der Gegensatz wie die Vermischung des Tradirten mit dem Selbstgeschauten. Die moderne Philosophie begann mit der Ernüchterung von diesem Rausche. Sie trat sogleich mit der Richtung auf die Methode des Erkennens auf. Sie befriedigte sich nicht mit einem Wühlen im Inhalt, mit ahnungsvollen Blicken und prächtigen Combinationen. Sie wollte auch die Gewissheit zur Einheit mit der Wahrheit erheben. Das Streben nach der Methode ist es, was die moderne Philosophie von jeder frühern Speculation der nachchristlichen Zeit unterscheidet.

So wenig nun im Allgemeinen die Hauptabschnitte zu verfehlen sind, welche sich die neuere Philosophie gegeben hat, so findet doch in den besonderen Darstellungen derselben eine ausserordentliche Verschiedenheit statt, auf welche kritisch einzugehen hier nicht des Orts ist, da wir, die Geschichte der Kant'schen Philosophie zu schreiben, in dem *Fall sind*, dass ihr, eine neue Epoche begründet zu haben, allgemein zugestanden wird. Wir können uns hier also mit der Andeutung zufrieden stellen, dass die ganze Periode der modernen Philosophie drei Epochen zeigt, über deren Entwickelung hinaus nicht nur eine andere Epoche, sondern, wenn auch, wie sehr wahrscheinlich, erst nach Jahrhunderten, eine andere Periode mit Epochen unterschieden sich erzeugen muss. Wer nicht einsieht, dass die Philosophie nach ihrer Culminirung nicht sogleich wieder culminiren kann, sondern ihre Fortentwickelung zunächst in der architektonischen Durchbildung ihres Standpunctes finden muss, mag sich's im Schweiss seines Angesichts sauer werden lassen, schon wieder eine Periode heranzuarbeiten. Die erste Epoche der letzten Periode reicht von Baco bis Spinoza; die zweite von Lokke bis Hume; die dritte von Kant bis Hegel.

Die erste, von Baco bis Spinoza, legte die Basis der modernen Speculation. Baco gab allerdings der Philosophie mehr nur eine andere Richtung auf die diesseitige Wirklichkeit und begründete für dieselbe die Methodik, denn in der That kann die Erfahrung als solche nur analogisch und inductorisch sich einen wissenschaftlichen Charakter geben. Nicht irgend eine Methode für die Empirie, sondern schlechthin die Methode derselben hat Baco aufgestellt. Dass sie keine absolute Erkenntniss, nur eine relative Näherung gewähren könne, wusste er selbst sehr wohl, und machte dem Forschenden deshalb die sorgfältige Kritik der Prämissen durch seine sogenannten Instanzen zur Pflicht. — Cartesius dagegen wollte absolute Gewissheit der Wahrheit. Da alle Vertiefung in die Äusserlichkeit sie nicht zu geben vermag, so musste er sich in sich selbst wenden. Die einfache Gewissheit seiner selbst, der sich als das Selbst begreifende nackte Gedanke, oder, was dasselbe ist, das sich als denkend begreifende, von allem Andern unterscheidende Selbst wurde ihm der Ausgangspunct der Philosophie. — Allein obschon das Streben des Cartesius auf die Durchführung der Gewissheit des Selbstbewusstseyns durch alle Momente des Wissens ging, so kam es doch bei ihm noch nicht dazu, sondern er fiel noch wieder in den scholastischen Standpunct zurück, indem er für die Vermittelung der Einheit der Natur und des menschlichen Geistes die unmittelbare Thätigkeit Gottes als einer assistirenden zur Voraussetzung machte. Die Natur, als das schlechthin Andere des Selbstes, vermochte er nur als mechanische Objectivität zu fassen. — Dies Zerfallen von Gott, Natur und Geist hob Spinoza dadurch auf, dass er die beiden letzteren nur als integrirende Momente der Einen göttlichen Substanz setzte, welche sich in sich, als allein Ursach ihrer selbst, gegen die Unterschiede, die der Verstand in ihr wahrnimmt, negativ verhält. Die Natur ist eben so göttlich als der Geist. Das wahrhafte Erkennen Gottes ist das Erkennen Gottes selbst in uns. Aller Unterschied ist ein Schein.

In der Baco'schen, Cartesius'schen und Spinoza'schen Philosophie war also der Begriff Gottes überall die Voraussetzung, denn dass Spinoza die Hypothese der Form nach in eine kategorische These verwandelte, hob diesen Mangel nicht auf. Gegen ihn kehrte sich die Lokke'sche Philosophie. Sie wollte das Erkennen vermitteln. Sie wollte keine eingeborenen Ideen gelten lassen. Sie entleerte das erkennende Subject von allem unmittelbaren Inhalt und erfüllte es erst allmälig von Aussen her, gegen welche Veräusserlichung sich Leibnitz wandte und die absolute Erfüllung des Individuums als eines, je nach seinem graduellen Standpunct das Universum in sich vorstellenden, darzuthun suchte. Weil er jedoch den Zusammenhang der Monaden auch wieder nur als eine Voraussetzung, als eine von Gott prästabilirte Harmonie setzen konnte, liess er dem Zweifel wieder offenen Zugang, so dass Hume die Erkenntniss der realen Causalität überhaupt in Frage zu stellen vermochte. Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erkenntnisse überhaupt hatte Lokke nicht geleugnet, nur ihre Unmittelbarkeit. Er leitete ihre Entstehung aus einer Wechselwirkung der afficirenden Sinnlichkeit und der an sich leeren Intelligenz ab. Hume aber nahm der Subjectivität Alles, indem er sie selbst auf den Thron setzte.

Man sieht leicht, dass in Lokke der Baco'sche Empirismus, in Leibnitz der Cartesius'sche Dualismus wiederkehrt, jedoch mit der Veränderung, dass beide sich den Begriff der Individualität zum Boden machen. Hume ist der wahrhafte Gegensatz Spinoza's, denn er ist die totale Auflösung seiner Absolutheit, seiner Gewissheit und Innigkeit. Wie bei Spinoza die Substanz Alles in sich aufzehrt und Alles, was da ist, nur eine in sie verschwindende Modification ihrer selbst ausmacht, so ist bei Hume die Subjectivität der Abgrund, in welchen Alles, was da ist, als das Gespenst ihrer stets veränderlichen Meinung zurückstürzt, so dass nur die Gewohnheit den Schein einer Allgemeinheit und Nothwendigkeit erzeugt, für deren Exi-

stenz an sich, als der absoluten Wahrheit gar keine Bewährung zu finden ist. Somit ist die zweite Epoche der modernen Philosophie die totale Negation der ersteren dadurch, dass der Begriff des Subjects einerseits als eines ursprünglich inhaltlosen, andererseits als eines ursprünglich mit dem absoluten Inhalt selbst erfüllten, endlich als eines relativ mit Zufälligkeiten sich erfüllenden, mit dem Schein der Absolutheit sich betrügenden gefasst wurde. Denn in der ersten Epoche sehen wir immer das Objective im Vordergrunde, so dass Spinoza, da der Cartesius'sche Zweifel nur Mittel, nicht Zweck war, zuletzt mit einem Dogmatismus endigt, in welchem das Subject ganz verschwindet. Bleibt es im Erkennen als Imagination stehen, so ist dies ein Wissen von Nichtseyendem. Der Begriff der Vollkommenheit aber, des Guten und Bösen, ist auch nur eine Gewohnheit. In der zweiten Epoche dagegen war es der Begriff des Subjects als des erkennenden, von welchem die Bewegung ausging. Sie schloss damit, dass der Zweifel sich als Resultat festhielt und alles dem Menschen als wahr Geltende auch zu einem Product blosser Gewohnheit degradirte, aus welcher man sich eben in eine andere Meinung umgewöhnen könne.

Je schärfer aber das Subject sich für sich erfasste, um so fremder trat ihm auch das Object gegenüber. Und je mehr jenes in seinem Erkennen sich als schwach und unzuverlässig auffasste, um so zweifelhafter wurde ihm auch das Object. Es verlor mit dem Zutrauen zu sich selbst auch das Zutrauen zu dem ihm Anderen. In der ersten Epoche war aus dem Allgemeinen, Substantiellen, immer wieder das Einzelne, die Modification der *res extensa* und *cogitans*, hervorgetreten. In der zweiten dagegen war dem Einzelnen, mochte es accidentell oder substantiell bestimmt werden, immer wieder das Allgemeine, die formale Totalität, als Gott, als Urmonas, als höchstes Wesen, entgegengetreten. Dies war der Standpunct, aus welchem heraus die dritte Epoche ihren Beginn nahm. Sie musste unvermeidlich das Object mit dem Subject auf das Schärfste con-

trastiren und that dies in dem Gegensatz des Aposteriorischen und Apriorischen, des Phänomenons und Noumenons, der Sinnlichkeit und des Verstandes. Sie fragte: wie ist überhaupt, was wir Erfahrung nennen, möglich? Welches ist der Process des Erkennens? Wie verhalten sich Stoff und Form in demselben?

Diese Epoche eröffnete Kant mit einer Kritik der gesammten Philosophie und suchte sowohl dem Object als dem Subject die ihnen gebührenden Ansprüche zu bewahren. Er benahm sich, wie Jemand, der eine Grenzstreitigkeit zur Zufriedenheit beider Parteien schlichten will. Er widersprach dem Dogmatismus wie dem Skepticismus, dem Intellectualismus wie dem Sensualismus, der bigotten Orthodoxie wie der frivolen Sophisterei. Während er bei diesem Geschäft das theoretische Gebiet sehr beschränkte, erweiterte er zur Schadloshaltung das praktische. Hier schuf er ein frisches Streben, eine neue Belebung alter Hoffnungen, deren Wichtigkeit die Demüthigung der metaphysicirenden Intelligenz für den Augenblick verschmerzen liess. Kant stand ganz auf dem Standpunct des Bewusstseyns. Das Subject hat das Object sich gegenüber, und bezieht sich auf dasselbe. Bewusstseyn ist unmöglich ohne Selbstbewustseyn. Kant musste auf das Ich, auf das Selbstbewusstseyn, reflectiren. Es begleitet nach ihm alle Handlungen des Selbstbewusstseyns. Die Consequenz, dass, wenn es sich so verhält, im Grunde Alles aus dem Selbstbewusstseyn abgeleitet werden muss, machte nicht er, sondern Fichte. Kant scheuete immer vor dieser Folgerung zurück. Fichte hatte kein eigenes System. Er wollte nur das Kant'sche vollenden, wie Kant selbst, seiner Meinung nach, wenn er sich ganz verstanden hätte, sich hätte entwickeln müssen. Was Fichte ausserdem als ein höchst eigenthümlicher, Napoleonisch-demokratischer, volkspriesterlicher Charakter war, ist eine ganz andere Betrachtung. Die Ergänzung Fichte's in Bezug auf Kant ist Herbart.

Wie aber dem Baco Cartesius, wie dem Lokke Leibnitz entgegenstand, so dem Kantianismus der ebenfalls im disjunctiven Urtheil sich entfaltende Schellingianismus, in welchem nämlich das Object und Subject in dem Begriff des von ihrem Gegensatz freien, in ihm nur sich offenbarenden Absoluten aufgehoben wurden. Die Vernunft ist sowohl der Begriff ihrer selbst als auch dessen gegenständliche Darstellung. Das Absolute, stets sich selbst hervorbringend, erscheint sowohl in der Reihe der realen, als in der der idealen Gestalten, sowohl im Reich der Natur als des Geistes, während es selbst an sich die mit sich ewig identische Indifferenz dieser Pole ist. Hier haben wir wieder, so versöhnend dieser Standpunct bereits ist, den nur graduellen Unterschied und einen nur quantitativen Dualismus.

Die Aufhebung dieses Mangels ist das Hegel'sche System als diejenige Vollendung des Kant'schen, welche nicht blos, wie das Fichte'sche, das Moment des Selbstbewusstseyns zum Princip machte; nicht blos, wie das Schelling'sche, der Entfaltung des Selbstbewusstseyns eine andere parallel stellte und in endlosem Fortschritt in beiden Reichen das Absolute werden liess, sondern im Begriff des Geistes die in sich absolut unruhige absolute Ruhe, das sich offenbarende, aber von seiner Offenbarung wie von dem Act des Offenbarens sich unterscheidende Absolute, die concrete Einheit des Ob- und Subjectiven, das sich selbst zum Subject, nicht blos zum Object, machende und deshalb über alle Objectivität übergreifende Subject erreichte. Hegel hat daher auch zwischen dem Dogmatismus und Skepticismus nicht blos eine transscendentale Synthese, sondern ihre negative Einheit gesetzt. Er ist die Einheit Spinoza's und Hume's. Weil er beide gleich sehr in sich reproducirt, ist der einseitige Standpunct der Substantialität gegen ihn so machtlos, als der der einseitigen Subjectivität. Durch solche Einheit ist er auch der Überwinder des Kant'schen Intellectualismus wie des Schelling'schen Mysticismus. Das Erkennen gebraucht

nicht blos die Kategorien als seine Denkgesetze, sondern weiss auch, dass sie reales Daseyn haben. Es schaut Raum und Zeit nicht blos aus sich heraus, sondern weiss auch, dass sie unabhängig von ihm bestehen. Endlich tröstet es sich über den schlechten Weltlauf, über die öfter zu erfahrende Disharmonie von Tugendverdienst und widrigem Schicksal, nicht blos durch die Aussicht auf eine bessere Welt, sondern weiss, dass in der schlechten Welt die beste immerfort sich realisirt, dass Gott nicht blos ein Gott der Todten, sondern auch der Lebendigen ist. Das Hegel'sche System ist daher dasjenige, welches am meisten auf das Kant'sche hat zurückgehen und dasselbe, wie einerseits in seinen einseitigen Bestimmungen am gründlichsten widerlegen, so andererseits als eine unsterbliche und nothwendige That des philosophirenden Geistes hat rechtfertigen und verklären müssen.

Um also die Geschichte der Kant'schen Philosophie gehörig zu verstehen, kann von den Gestalten nicht abstrahirt werden, welche ihre Geburtsstätte umstehen. Es sind dies aber theils ausländische, theils inländische. Kant knüpfte an beide mit vollkommenem Bewusstseyn an und kam unaufhörlich auf sie zurück. Die Consequenzen der Kant'schen Philosophie fallen zunächst nach Deutschland; sie müssen ebenfalls betrachtet werden. Von beiden aber, von den Präcedenzen, wie den Consequenzen, kann die Darstellung hier natürlich nur so weit gegeben werden, als die in diesen Process verwickelten Geister sich direct auf Kant beziehen. Das weitere Detail gehört nicht hierher, sondern in eine allgemeine Geschichte der Philosophie oder gar allgemeine Literaturgeschichte.

ERSTES BUCH.

DIE PRÄCEDENZEN

DER

PHILOSOPHIE KANT'S.

Wir müssen also in den Präcedenzen der Kant'schen Philosophie die inländischen von den ausländischen unterscheiden. Die ausländische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts entwickelte sich vornämlich in England und Frankreich, denn die Slavischen Völker waren zur Philosophie noch nicht reif und die übrigen Romanischen hatten sich durch Ausschliessung der Reform der Kirche von dem Princip des freien Fortschrittes selbst aus- und auf die todte Reproduction der Scholastik abgeschlossen. Deutschland hatte in Jakob Böhme's Magismus eine verstohlene Blüthe der Speculation getrieben, war aber durch den dreissigjährigen Krieg in seiner weiteren Gestaltung sehr gehemmt. In England und Frankreich war der Protestantismus eingedrungen, jedoch so, dass er dort als der der Hochkirche den Anstrich des katholischen Kirchenthums grösstentheils beibehielt, hier aber dem Katholicismus als Staatsreligion gegenüber nur tolerirt ward. In England trug die politische Freiheit zur Entwicklung der verschiedenartigsten philosophischen Meinungen und ihrer ungescheuten Äusserung, trotz alles Widerstrebens der dem Scholasticismus anhängenden Universitäten, nicht wenig bei. Unter den modernen Völkern war der Englische Geist der erste, dem die unmittelbare Wirklichkeit im vollen Reiz ihrer Schönheit erschien. Baco und Shakspeare waren Zeitgenossen. In der zweiten Epoche der modernen Philosophie trat daher England mit seinem Denken wieder voran.

Erster Abschnitt.

Die Englische Philosophie.

Die Englische Philosophie blieb der Richtung getreu, welche sie durch Baco und Hobbes erhalten hatte, nachdem sie einmal von der einseitigen Übersinnlichkeit der Scholastik sich losgerissen. Zwar setzte sich diese, wie der Geist dies immer thut, in einer Reihe von Systemen fort, allein keiner der Englischen scholastisirenden oder Platonisirenden oder der Böhme'schen Theosophie huldigenden Philosophen, wie Cudworth, Ralph, Pordage u. A., ist zum Primat in der Philosophie gelangt. Keiner hat, abgesehen von der relativen Aufregung, die er hervorbrachte, etwas Gediegenes, Entscheidendes in die Wagschaale des Kampfes gelegt. Das Diesseits drängte sich dem Auge des Geistes gewaltsam auf. Er konnte nicht mehr in das Helldunkel der mönchischen Zelle, in die Transscendenz phantastischer Visionen zurück. Er musste die Wunder der Erde und die Mannigfaltigkeit menschlicher Sitte anschauen. Von den fernsten Zonen wurden sie durch die Schiffe nach England gebracht und in Londons immer wachsendem Gewühl versammelt. Die Englischen Philosophen sind Empiriker geblieben, selbst da, wo es auf den ersten Blick nicht so scheinen könnte.

Lokke wollte das Erkennen, so zu sagen, als einen Chemismus der Sensation und Reflexion darstellen. Newton verwandelte den Inhalt der Empirie in die Form von Kräften. Berkeley leugnete zwar die äussere Vermitte-

lung der Vorstellungen, stellte aber den Empirismus des Innern auf. In der Sache selbst blieb bei ihm Alles eben so wie im gemeinen Bewusstseyn stehen. Hume war Gegner der Empirie durch die Empirie. Er unterwühlte das Zutrauen zu tradirten Vorstellungen, weil wir aus Erfahrung wissen, dass dieselbe Wirkung oft aus ganz verschiedenen Ursachen erklärt worden ist und wir, der Erfahrung zufolge, zu verschiedenen Zeiten, bei verschiedenen Völkern, das Entgegengesetzteste als das Wahre geltend finden. Über die Consequenzen, welche für die Moralität und Religiosität aus einer solchen Denkweise folgen mussten, empörten sich die Schottischen Philosophen und beriefen sich, sie zu bekämpfen, abermals auf die Erfahrung, auf den gemeinen Verstand, auf das allgemeine Gefühl des Guten und Wahren, das Jeder, falls er nur auf sich achte, in sich erfahren könne. So ist es denn nicht zu verwundern, wenn bekanntermaassen in England die Empirie überhaupt gegenwärtig den Namen der Philosophie usurpirt hat und jede Maschine ein philosophisches Instrument, jede neue Art zu düngen eine philosophische Methode genannt wird.

Lokke, der 1704 starb, setzte sich der Cartesianisch-Leibnitz'schen Richtung entgegen, welche die Existenz von uns *a priori* immanenten Ideen behauptete, eine Immanenz, die mit dem nicht misszuverstehenden Ausdruck des Eingeborenseyns bezeichnet ward. Mit unserm Daseyn sind die Ideen uns unmittelbar gegeben. Wir brauchen uns nur auf sie zu besinnen. Wir dürfen es nur wollen, so finden wir sie vor. Was den Inhalt solcher Ideen ausmacht, z. B. den Gedanken von Gott, bestritt Lokke zunächst nicht. Allein die Form ihrer Existenz verletzte ihn. Er forderte eine Vermittelung des Unmittelbaren. Hieran hatte er ganz Recht. Das Unmittelbare ist eben so sehr Resultat einer Vermittlung, als es selbst für Anderes wieder vermittelnd wird und sich in diesem Andern vom erst die Existenz desselben bedingenden Element zum Moment herabsetzt, das in dem gewordenen, nun unmittelbaren Daseyn verschwindet. Lokke ging vom Unmittelbaren als dem Un-

bestimmten aus. Das intelligente Subject, die Seele, der einzelne Geist, sollte nach ihm an sich ohne alle bestimmte Erkenntniss seyn. Viele, die von Lokke nicht mehr wissen, als dass er beiläufig den Geist eine *tabula rasa* nannte, stellen sich seine Negation der Ideen als eingeborener eben so crass vor, als umgekehrt das Eingeborenseyn der Ideen. Von dem noch nicht entwickelten Geist hatte sich Aristoteles im Gegensatz zur Platonischen Anamnese bekanntlich eines ähnlichen, aber ganz anders gewendeten Bildes bedient und Leibnitz stellte dieser so beliebt gewordenen Vorstellung die von einem bunten Marmor entgegen, der, wo ich ihn auch zerschlagen mag, ursprünglich überall schon die Farbenadern in sich birgt. Nach Lokke empfängt der Geist allen Stoff von Aussen durch die Sensation. Die sinnlichen Objecte machen einen gewissen Eindruck auf ihn oder vielmehr auf seine Sinnlichkeit. Eine gewisse Thätigkeit musste er dem Geist lassen, die Reflexion, welche dem mannigfaltigen Stoff die intellectuelle Form gibt, ihn ordnet, das Gleichartige gruppirt, das Unterschiedene auf einander bezieht u. s. w. Doch galt diese reflexive Thätigkeit nicht für den wahren Inhalt des Geistes. Das Erkennen als solches war nur die Synthese jener Antithese der Sensation und Reflexion. Dieser Begriff desselben war es, der durch die ganze Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts sich fortzog, der in der Kant'schen Entgegensetzung und Verbindung der sinnlichen Receptivität und verständigen Spontaneität sich auf den Gipfel trieb und damit sich selbst aufhob. Im Allgemeinen kann man daher Kant's Unternehmen fast mit denselben Worten beschreiben, als Lokke das seinige. Hegel (Krit. Journal d. Philos. 1802, II. 1. S. 24) hält folgende Stelle aus der Einleitung zum *Essay* für die in dieser Hinsicht bezeichnendste: „Ich hielte dafür, sagt Lokke, dass es gleichsam der erste Schritt wäre, den verschiedenen Untersuchungen, die das Gemüth des Menschen gern unternimmt, ein Genüge zu thun, wenn wir unsern Verstand genau betrachteten, unsere Kräfte erforschten und zusähen, zu wel-

chen Dingen sie aufgelegt sind. Wenn die Menschen mit ihren Untersuchungen weiter gehen, als es ihre Fähigkeit zulässt, und ihre Gedanken auf einer so tiefen See umherschweifen lassen, wo sie keine Spur finden können, so ist es kein Wunder, dass sie lauter Zweifel erregen und der Streitigkeiten immer mehr machen, welche, da sie sich niemals auflösen und ausmachen lassen, nur dienen, ihre Zweifel zu unterhalten und zu vermehren, und sie endlich in der vollkommnen Zweiflerei zu bestärken. Würde hingegen die Fähigkeit unseres Verstandes wohl überlegt, würde einmal entdeckt, wie weit sich unsere Erkenntniss erstreckt und der Horizont gefunden, welcher zwischen dem erleuchteten und dem finstern Theile, zwischen Demjenigen, was sich begreifen lässt, und Demjenigen, was sich nicht begreifen lässt, die Scheidegrenzen macht, so würden vielleicht die Menschen mit wenigerer Schwierigkeit bei der erkannten Unwissenheit des einen beruhen und ihre Gedanken und Reden mit mehrerem Vortheil und Vergnügen zu dem andern anwenden." Man wird zugeben müssen, dass das Geschäft Kant's, die Grenzen der menschlichen Vernunft auszumessen, in diesen Worten sehr gut beschrieben ist. Welch grosses Interesse die Lokke'schen Untersuchungen in Deutschland erhielten, geht unter Anderem auch aus den vielen Übersetzungen hervor, die von seinem Hauptwerk 1731, 57, 91, 95 gemacht wurden.

Da Kant also in der allgemeinen Fassung des Problems der Philosophie mit Lokke viel Ähnlichkeit hat, so kommt er häufig auf ihn zurück, jedoch nicht blos beistimmend, sondern auch tadelnd, da er nicht nur ein vages Reflectiren, sondern die Immanenz bestimmter, allgemeiner und nothwendiger Begriffe in uns setzte und sich dadurch von Lokke ausserordentlich unterschied. Weil Lokke ganz empirisch psychologisch verfuhr, musste er auf seinem Wege die Entstehung der Sprache berühren, gegen welche noch Cartesius und Spinoza, nicht aber Leibnitz, gleichgültig gewesen waren. In der Sprache ist eine concrete Einheit des Sinnlichen und Nichtsinnlichen, ein

materieller Ton, der zugleich ideelle Bedeutung hat, vorhanden. Wird das Sprechen als ein sinnliches Nachmalen der empfundenen Objectivität gefasst, wird in seinem Begriff von der logischen Gliederung, deren Immanenz die Laute erst wahrhaft zu Herolden des Geistes macht, abstrahirt, so scheint es für die Annahme, dass alles Erkennen das Erzeugniss einer nur mechanischen Zusammenwirkung der Sensation und Reflexion sey, das schlagendste und ausführlichste Beispiel darzubieten. Diese Art der Untersuchung wurde daher auch von sensualistischen Logikern, von Condillac, Brosset, Crousaz, von Harris, von Lambert eifrig verfolgt. Kant hat sich nur gelegentlich über den Begriff und die Genesis der Sprache geäussert. Herder, wie wir im dritten Buch sehen werden, wandte sie, nach Hamann's Vorgang, gegen ihn.

Lokke's Sensualismus ward durch die mechanische Auffassung der Natur bei seinem berühmten Zeitgenossen Newton (st. 1727) bedeutend unterstützt, denn diesem war das Erkennen auch nur ein in Ordnung Halten des durch das Medium der Sinne gegebenen Stoffs. In der sogenannten Erklärung der Natur beschränkte sich Newton auf die so unbestimmte Kategorie der Kraft. Die Bequemlichkeit, welche dieselbe dem Verstande gewährt, hat sie für den metaphysischen Hausbedarf der Empirie stets sehr beliebt gemacht. Wir finden daher späterhin die engste Vereinigung des Sensualismus und Newtonianismus. Kant hielt Newton ausserordentlich hoch und widmete ihm ein emsiges Studium. Auf dem Titel seiner Naturgeschichte des Himmels, 1755, bemerkt er ausdrücklich, dass sie nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt sey und in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft sind die *Principia philosophica* Newton's fast das einzige Buch, das er citirt.

Die Richtung, welche George Berkeley (st. 1753) der Empirie auf die Innerlichkeit gab, fand keine besondere Ausbreitung und beschränkte sich fast ganz auf ihren Stifter. Berkeley ging nämlich davon aus, dass wir nicht

unmittelbar die Gegenstände als solche, vielmehr nur ihre Eindrücke auf uns, ihren Reflex in unserer Empfindung als Stoff des Erkennens vor uns haben. Die Lokke'sche Philosophie hatte dies Verhältniss so genommen, als ob die Sensation uns die Dinge, wie sie an sich sind, direct darstelle. Berkeley that demnach einen nothwendigen Schritt weiter. Er beschäftigte sich bekanntlich in der Schrift: *treatise of vision*, 1709, zuerst mit Untersuchungen über das Sehen. Diese zeigten ihm, dass es nicht unmittelbar das sichtbare Object an sich, sondern das Bild desselben im Auge ist, was wir sehen; weshalb auch der Raum, die Entfernung des Wahrnehmenden vom Gegenstande, für ihn eine subjective Bedeutung zu bekommen anfing. Diese an sich ganz richtige Beobachtung pflanzte er auf den Inhalt anderer Untersuchungen, endlich auf die menschliche Erkenntniss überhaupt, fort. Der Gegenstand unseres Erkennens sind nach ihm nicht die Dinge als solche, sondern nur unsere Vorstellungen, Bilder von ihnen. Der Vorstellende hat somit nur Vorstellungen vor sich. Was ausser ihm zu seyn scheint, ist in Wahrheit in ihm. Hier ist bereits ein skeptischer Keim verborgen, ob überhaupt eine von uns unterschiedene Aussenwelt existirt, da ich bei aller Objectivität doch in meiner Subjectivität bleibe und aus ihr, aus meinen Vorstellungen, nicht heraus kann? Wie ist zwischen dem in sich seyenden Geiste und einem Seyn, das als ein äusseres ihm gegenüber wäre, eine Beziehung möglich? Es war dies eine Übersetzung der Deutschen Monaden, deren Wesen das Vorstellen, ins Englische. Allein obgleich Berkeley die äusserliche Objectivität problematisch machte, so ist doch ganz richtig, was Hegel (Geschichte der Philos. III. 492) bemerkt, dass, von dieser Beziehung abgesehen, übrigens Alles bei ihm eben so, wie bei Lokke, verblieb. Er hatte die Äusserlichkeit zu einer inwendigen Äusserlichkeit gemacht, jedoch das formelle Verhältniss der Reflexion zur Empirie belassen. In diesem Umstand ist es wohl besonders zu suchen, dass dieser Idealismus Anfangs zwar grosses Be-

fremden erregte, da man nämlich weder im Sensualismus, noch im Wolff'schen Dogmatismus daran zweifelte, im sinnlichen Eindruck selbst schon die Dinge als solche zu besitzen, hinterher aber das Wesentliche des Berkeley'schen Systems als eine Modification des psychologischen Processes sehr gut mit den bestehenden Theorieen verschmelzen konnte. In der That war Kant's idealistische Tendenz, wie durch die Fichte'sche und Schopenhauer'sche Consequenz seiner Philosophie späterhin auch factisch zu Tage kam, eine viel kühnere. Kant hatte den Begriff eines apriorischen Erkennens gefasst, während nach Berkeley die Vorstellung zwar nur im Subject existiren, die Objectivität derselben nur eine subjective seyn und doch wesentlich durch Erregung der Sinne entstehen sollte. Die Gegenstände sind für uns nur als Vorstellungen, von deren Allgemeinheit und Nothwendigkeit jedoch nicht die Rede seyn kann. Berkeley's Philosophiren kann daher wohl ein Idealismus genannt werden, allein es war nur ein empirischer. Weil Berkeley's Ansicht von dem Jahrhundert, dem nichts gewisser schien, als eine palpable Objectivität und die Erfüllung der an sich leeren Receptivität der Intelligenz mit der Mannigfaltigkeit ihrer Eindrücke, zum Theil wie eine Curiosität, wie eine idiosynkratische Überspanntheit genommen, auch wohl als solche belächelt wurde, so war es Kant höchst unangenehm, seinen viel tieferen transscendentalen oder kritischen Idealismus mit dem Berkeley'schen in zu nahe Berührung gebracht, wohl gar verwechselt zu sehen, und er gab deswegen in der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik (S. W. II. Suppl. XXI, 772) ausdrücklich eine Auseinandersetzung seines Idealismus von dem Berkeley'schen, den er darin im Gegensatz zum seinigen und zum problematischen des Cartesius den dogmatischen nannte. Und es ist wahr, dass Kant, obwohl er Raum und Zeit zu Formen der Anschauung machte, die Existenz der Sinnenwelt an sich, ihr reales Unterschiedenseyn vom Bewusstseyn, nie geleugnet hat.

Berkeley ging also zwar von der Lokke'schen Beziehung des Sinnlichen und der Reflexion aus, versetzte aber den Inhalt des Sinnlichen in uns hinein. Das skeptische Moment, das in dieser Wendung verhüllt lag, wurde durch David Hume (st. 1776) frei gemacht. Wie Lokke, ging er von sinnlichen Erregungen, Impressionen, aus. Die Copieen, welche wir dadurch von den Dingen erhalten, sind die Ideen. Sie sind weniger lebhaft, als die Eindrücke selbst. Diesem Material des Erkennens gegenüber musste Hume doch auch eine Reflexionsthätigkeit annehmen, welche, an sich schlechthin formal, jene Copieen nach den Kategorien der Ähnlichkeit, des Raumes und der Zeit und der Causalität, verbindet. Allein auf diesem Wege kommen wir nur zu einer Erkenntniss, deren Werth der der Wahrscheinlichkeit ist. Evidenz, d. h. Gewissheit der Wahrheit, deren Gegentheil unmöglich ist, ist nur in der Relation abstracter Vorstellungen, nur in der Mathematik vorhanden. Am wenigsten gibt uns die causale Verknüpfung irgend Gewissheit, denn sie beruht auf der Gewohnheit, mit einem Factum ein anderes so zu verbinden, dass das zweite ohne das erste nicht existiren würde. Die Wiederholung der Thatsache, dass auf einen Gegenstand ein anderer gefolgt ist, lässt uns die Voraussetzung machen, dass im gleichen Falle dies immer geschehen werde. Für unser Handeln schöpfen wir nach Hume allerdings nur aus dieser Gewohnheit alle Zuversicht. Und doch ist dies eine rein empirische Begründung, welche aller Nothwendigkeit und Allgemeinheit entbehrt. Aller Nothwendigkeit, denn es lässt sich der Übergang der Ursache in dasjenige, was wir als ihre Wirkung ansehen, nicht nachweisen; aller Allgemeinheit, denn die Erfahrung zeigt auch, dass zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Menschen dieselbe Wirkung aus den verschiedensten Ursachen erklärt ist. Das identisch Setzen einer Ursach und Wirkung ist somit lediglich die Folge einer relativen, subjectiven, habituellen Ansicht. Es kann für uns keine Gewissheit der Wahrheit an und für sich

existiren, nur eine Zufälligkeit, eine Meinung, welche wir mit den Insignien einer solchen Absolutheit zu bekleiden oft anmaassend und unverständig genug sind. Gerade in den wichtigsten Begriffen, worauf dem Menschen das Meiste ankommt, in der Moral und Religion, sehen wir die grösste Abweichung. Für die Unterscheidung erdichteter Thatsachen von wirklichen haben wir kein anderes Kriterium, als die höhere Lebhaftigkeit, in welche uns die letztern versetzen und welche Empfindung wir daher Instinct, auch Glaube nennen können.

Hume hat in den modernen Skepticismus eigentlich nichts gebracht, das wir nicht schon auch im antiken fänden. Nur die Zeit, in welcher er auftrat, die Wendung, die er dem Process des Philosophirens gab, und die Darstellung, in welcher dies geschah, hat seinen Skepticismus so denkwürdig gemacht. Für die Deutsche Philosophie ist er beinahe bedeutungsvoller geworden, als für die Englische; ein Verhältniss, ähnlich dem, welches Shakspeare zur jüngern Deutschen Poesie hat. Kant besonders hat Hume so grosse Bedeutung, solche Verewigung gegeben. Er ward durch ihn entschieden gegen den Wolffianismus aufgeweckt. Die Lectüre Hume's war es, die, seinen eigenen Worten in der Vorrede zu den Prolegomenen (S. W. III, 9) zufolge, ihm vor vielen Jahren den dogmatischen Schlummer unterbrach und seinen Gedanken eine andere Richtung gab, ohne den Folgerungen Hume's sich anzuschliessen. Hume wurde für Kant ein Musterphilosoph. Zwar bekämpfte er ihn, allein stets mit der grössten Hochachtung. Die weltmännische Art, mit der Hume in seinen Abhandlungen sich benahm, die Urbanität seiner Diction, die subtile Vorsicht bei bedenklichen Materien, wie Wunder, Selbstmord, Unsterblichkeit, der Enthusiasmus für moralische Kraft und Unabhängigkeit, die Eleganz seiner Beispiele und Vielseitigkeit seiner Kenntnisse, dies Alles imponirte Kant beinahe. Von seinen Zeitgenossen darf Niemand sich rühmen, mehr Einfluss auf ihn gehabt zu haben. Es bestand zwischen ihnen eine

Wahlverwandtschaft, deren Bethätigung freilich nur auf Kant's Seite fiel.

In Schottland selbst nahm übrigens die Philosophie durch Hume nichts weniger als eine skeptische, vielmehr eine sehr dogmatische Richtung, indem man, ohne von dem Empirismus abzugehen, mit dieser Form einen ganz andern Inhalt zu verbinden anfing, nämlich das moralische Gemeingefühl. So kehrte man zu dem Gedanken der angeborenen Ideen, welchen Baco und Lokke bestritten hatten, zurück. Es war das Interesse, die praktische Welt nicht dem Spiel der Meinung, der zufälligen Metamorphose einer so oder anders bestimmbaren Gewohnheit preis zu geben. Die Reaction des thatsächlichen Geistes gegen den Verdacht, als könne das Gewissen eine blosse Relativität und Einbildung seyn, führte dazu, sich gegen die skeptische Erfahrung auf die dogmatische zu berufen, wozu Hume selbst den Weg gezeigt hatte. Es wurde also das Factum einer Übereinstimmung des moralischen Gefühls, eines angeborenen allgemeinen Sinnes für das Schickliche, eines Instinctes für das Gute geltend gemacht. Schon gegen die Hobbes'sche Annahme, dass der Begriff des Rechts *nur ein* abstract positiver, nicht dem Geist des Menschen in ewiger Identität lebendig inhärirender sey, hatte früherhin eine ähnliche Reaction statt gefunden, die sich aber meistens mystischer Formen bediente. Gegen Hume's Consequenzen konnte man seine eigenen Waffen wenden, da er für das Thatsächliche, Reale, einen Instinct zugegeben hatte. Nur begeistete man diese Form mit dem Inhalt der Moralität, d. h. eben, man setzte ein unmittelbar Gewisses, eine angeborene Idee. Auf diesem Standpunct beharrt die Schottische Philosophie noch gegenwärtig. Die psychologische Erklärungstendenz Lokke's ist ihr verblieben. Statt jedoch durch sie jede Gewissheit als eine vermittelte aufzuzeigen, ist ihr, im Widerspruch mit jener Tendenz, die Erkenntniss gerade des Höchsten, zu etwas Unvermitteltem, durch sich selbst Gewissem geworden. Die Bevorwortung der positiven Seite dieser Moralphilo-

sophie lag übrigens bestimmter schon in den Arbeiten von Lokke's Freund, Shaftesbury. Sein Begriff der Sympathie ist im Grunde schon der *common sens*. Die Inconsequenz der Schotten in Ansehung des Sensualismus wurde durch die Reflexion auf die Würde des Inhalts erzeugt. Weil man diesen auch nicht einmal problematisch in der Theorie opfern wollte, knüpfte man an das Zugeständniss des Sensualismus an, dass das Fühlen etwas Gegebenes sey. Auf solche Weise konnte man ihn ganz und gar bis auf jene Grenze der praktischen Folgen bestehen lassen.

Hieraus erhellt wohl schon, dass Kant mit den Schottischen Philosophen, mit Oswald, Beattie, Hutcheson, Reid, Smith, Ferguson, sehr zufrieden seyn musste. Er erwähnt ihrer nicht zu selten und stets mit höchster Anerkennung. Ihre Lage war so verwandt mit der seinigen. Sie mussten dem Skepticismus zugeben, dass ein apodiktisches Erkennen des Übersinnlichen ihnen nicht möglich sey. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, sind aber nichts Sinnliches. Dafür schoben die Schotten das assertorisch-kategorische Urtheil des Gefühls unter. Hierbei blieb Kant freilich nicht stehen. Er suchte jenem absoluten Inhalt, wenn auch sein moralischer Imperativ zunächst nur ein kategorischer war, eine gewissermaassen apodiktische Gewissheit zu erringen.

Zweiter Abschnitt.

Die Französische Philosophie.

Wenn Kant, wie wir so eben gesehen, mit der Englischen Philosophie in wirklicher Berührung stand, so lässt sich von der Französischen nicht ein Gleiches sagen. Dem Inhalt nach war freilich zwischen der Englischen und Französischen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts kein so grosser Unterschied. Hume selbst galt in den Pariser *bureaux d'esprit* den geistreichen Sophisten als einer der ihrigen und that auch Alles, um bei ihnen in diesem Credit zu bleiben. Was bei den Engländern durch Toland, Tindal u. A. mehr in der Form einer auf Belehrung gerichteten Entwickelung aufgetreten war, wurde bei den Franzosen aus der anfänglichen doctrinairen Schwerfälligkeit bald zur pikanten Äusserung, zum frivolen Scherz, zum gefallsüchtigen *bon mot* verflüchtigt. Alle Vorzüge und alle Schwächen der Französischen Literatur entspringen aus dem Bestreben der Franzosen, gesellig zu seyn. Oder vielmehr ist die Geselligkeit die dem Französischen Volk eingeborene Idee. Sie ist seine Nothwendigkeit. In der Gesellschaft aber giebt man sich einerseits auf, denn, um sich den Andern mitzutheilen, muss man sich ihnen gleich stellen. Andererseits hält man auch wieder an sich. Man sucht eine von den Andern abscheidende Eigenthümlichkeit geltend zu machen. Die Franzosen nennen ein solches Hervortreten sehr charakteristisch: *distinction*. Nur durch das Ungewöhnliche darf man anzuziehen hoffen.

Der Franzose spricht daher conventionell, d. h. nach allgemein bekannten Voraussetzungen und nimmt seine Ausdrücke aus dem gäng und gäben Wortvorrath. Er will klar und verständlich seyn. Allein zugleich sucht er das Allgemeine in seine individuelle Modification umzubiegen. Der *esprit* fordert eine gewisse Exclusivität, die freilich niemals in der Weise des Englischen *Sneer* herbe und abstossend, sondern im Gegentheil verbindlich wirken muss; eine grosse Kunst der Conversation, die man nur in Paris vollkommen lernen kann. Im Geist will man auch seinen Geist zeigen. Man will, so harmonisch mit allen Andern man auch auftritt, dennoch frappiren. Bei dem Uberraschenden der Combinationen kommt es im Augenblick nicht darauf an, ob sie wahr, halbwahr oder falsch sind. Wenn man sich nur gut unterhält. Aus diesem Grundzuge der Nation müssen wir uns erklären, weshalb wir im Fach der Speculation bei den Franzosen so wenig auf die Erschöpfung der Sache dringende Arbeiten, wohl aber sehr viele finden, durch welche die Resultate der Philosophie dem grossen Publicum mundrecht und zugänglich gemacht werden; bis so weit, dass auch noch das triviale Raisonnement, das abstracte Geschwätz, als Philosophie gilt, womit also der Franzose dem Engländer recht gegenübersteht, der, wie zuvor bemerkt worden, gerade das handgreiflich Concrete, Maschinen u. dergl. als philosophisch zu betiteln liebt.

Im achtzehnten Jahrhundert war die Basis der Französischen Philosophie nichts Anderes, als der Lokke'sche Sensualismus. Condillac machte zwar Ansprüche auf Originalität, allein kaum in der Behandlung, noch weniger im Princip, kann man sie ihm zugestehen. Der Sensualismus ging in Frankreich ebenfalls zum Skepticismus fort, ohne jedoch eine so gediegene, plastische Gestalt, als die Hume'sche, zu erreichen. Die Geselligkeit ist schon als solche der Skepsis geneigt, denn das in Frage Stellen regt auf. Zweifelnd erscheint man bescheidener. Man dringt sich nicht als tonangebend auf. Man giebt zu verstehen,

dass man den Widerspruch ertragen könne, und zieht also den Mittheilungen der Andern keine Schranken. Der Dogmatismus kennt keine so gefällige Rücksichten. Er ist wortkarg oder pedantisch weitschweifig. Die holde Mitte des socialen Wechsels entgeht ihm. Nimmt er das Wort, so sollen die Andern schweigen und nicht an der Wahrheit seiner Lehre zweifeln. Das Problematische in der Form der Äusserung ist daher ein durchgreifender Zug der Franzosen und gibt ihren Schriften so viel Lebhaftigkeit, so viel stimulirenden Reiz. Soll es aber von den plänkelnden Vortruppen zu den Triariern, soll es zur eigentlichen Begründung kommen, so sehen wir nicht selten eine grosse Dürftigkeit und erstaunen, nach einem sehr geistreichen Hin und Her, auf einen ziemlich hölzernen Dogmatismus als den letzten Kern zu stossen. Im achtzehnten Jahrhundert war der affirmative Halt der Französischen philosophischen Literatur der Materialismus, das Mark der skeptischen Velleitäten. *Implicite* war er Atheismus, *explicite* nicht, denn der Gedanke eines Absoluten blieb in seiner Form noch erhalten. Die Materie und ihre Bewegung waren das Göttliche, woran der Begriff sich hielt, nachdem er mit dem Gedanken des Geistes nichts mehr zu beginnen wusste.

Um die sogenannten Philosophen der Franzosen gerecht zu beurtheilen, muss man ihre Lage, ihre geschichtliche Bedingtheit, nicht ausser Acht lassen. Zweierlei war es, wogegen sie sich empörten: die Verzerrung, zu welcher die Idee des Staats, und die, zu welcher die der Kirche heruntergezogen war. Verwechselt man mit diesen Begriffen eine äusserliche, nur noch durch eine gewisse historische Continuität berechtigte Auctorität, so ist es sehr leicht, jene Polemik als ein destructives Thun zu stempeln. Der Staat war im schlechtesten Sinn des Wortes zur Maschine geworden. Die Finanzen einerseits, die stehenden Heere andererseits, waren die Hebel seiner Bewegung. Der weltliche und geistliche Adel verprasste den Schweiss der Bürger und Bauern, welche, bei der schlech-

ten Justizverfassung, so gut als rechtlos geworden waren. Von dieser Gewohnheit der Inhumanität abzulassen, kostete den Einzelnen die grösste Anstrengung. Ein Helvetius z. B., sonst als edel und milde belobt, war doch in Ansehung der Jagdgesetze ein Tyrann. Hiergegen reagirte der Geist. Er forderte, das Recht als das seinige zu wissen. Er wollte den Adel der Menschheit auch in der einzelnen Person anerkannt, nicht sie hündisch zertreten sehen. In Betreff der Kirche aber fand der höchste Druck der Denk- und Gewissensfreiheit statt. In keinem Jahrhundert und in keinem Lande sind so viel Bücher verboten, confiscirt und verbrannt worden, als damals in Frankreich. Diese Verfolgung ward gleichsam zum Gottesurtheil für die Wichtigkeit der Schriften. Die lächerlichsten Gebräuche und sinnlosesten Vorstellungen, der crasseste Aberglauben, sollten als ein Heiliges verehrt werden. Das Verstandlose, Zufällige, sollte man anbeten und kein Urtheil darüber haben. Gerade im Begriff dessen, was uns das Theuerste seyn muss, im Begriff des Göttlichen, sollte man mit stumpfer, knechtischer Passivität sich verhalten; — ein Widerspruch, den der Geist auf die Länge nicht ertragen konnte und daher das, was als positive Religion galt, mit seinem Spott und Hohn zerfleischte. Oft wurde hierbei das Christenthum angegriffen, allein dies war meist die unmittelbare Verwechselung der geschichtlichen Erscheinung desselben, wie man sie gerade in England und Frankreich vor Augen hatte, mit dem Geist des Christenthums selbst. Nicht selten unterschieden jedoch die Schriftsteller die Religion Jesu ausdrücklich von der Religion der Päpste, der Concilien und Jesuiten. Diese Polemik eben ist es, die, recht verstanden, mit den sonstigen ungeheuren Ausschweifungen des damaligen Französischen Geistes wieder versöhnt.

Ja, Vieles muss als eine Rettung des Gemüths erscheinen, was man, vom abstract positiven Standpunct aus, als blasphemisch verurtheilen würde.

Der Naturalismus der Sitte, der elegante Cynismus der Freigeister, so wie der Naturalismus der Doctrin, die Vorliebe für die sogenannten exacten Wissenschaften, die Hinwendung zur Evidenz der Mathematik, zur Anschaulichkeit des physikalischen Experiments, worin selbst Damen etwas zu leisten strebten, das war die Entschädigung theils für die Unnatur der conventionellen Lebensart, der aristokratischen Mode; theils für die Gewaltsamkeit, welche die kirchliche Formel dem Verstande zumuthete. Übrigens war es die Aristokratie, die feine Gesellschaft selbst, welche durch ihre Selbsterkenntniss, durch ihre piquante Sprache der selbstbewussten Zerrissenheit, womit sie in umgekehrter Naivität Alles, auch das Schamloseste, heraussagte und die eigene Verworfenheit geistreich schilderte, die Revolution vorbereiten half und einer aus ihrer Mitte, Mirabeau, dessen Sohn ein so grosses Organ der Umwälzung, wird von der Sage auch als Verfasser des berüchtigten *système de la nature* genannt.

In Deutschland erhielt die Französische Literatur durch Friedrich's des Grossen Hinneigung zu ihr einen Mittelpunct in Berlin. La Mettrie, der Marquis d'Argens, Maupertuis lebten dort. Voltaire, Helvetius hielten sich hier vorübergehend auf. Mit Vielen, namentlich mit Voltaire und d'Alambert, stand Friedrich in Briefwechsel. Was nicht in Frankreich gedruckt werden konnte, wurde in Berlin gedruckt oder nannte, auch wenn es in Holland gedruckt war, Berlin wenigstens als Verlagsort. Dadurch wurde der Ton der sophistischen Debatte auch in Deutschland einheimisch. Friedrich war für so viel Andere das Ideal. Die Berliner Akademie namentlich wurde völlig französirt.

Von den eigentlichen Doctrinairen der Französischen Sophistik, einem Condillac, Robinet, Helvetius, scheint Kant wenig Notiz genommen zu haben. Ganz ignoriren konnte er sie wohl kaum, da man ihre Bücher nicht blos vielfach besprach, sondern auch übersetzte. Kant's Landsmann z. B., Gottsched, gab eine Ubersetzung der Dis-

curse des Helvetius über den Geist mit einer grossen Vorrede und Anmerkungen heraus. Nur Montesquieu macht bei Kant eine Ausnahme. Ihn hat er viel gelesen. Seinem Streben nach geographisch-historischer Universalität, nach lebendiger Anschauung der verschiedenen Völker, Sitten und Regierungsformen, kam besonders der Geist der Gesetze entgegen. Es ist bekannt, wie gern Kant Reisebeschreibungen las. Die comparative Anatomie der besondern Elemente des Staatslebens bei Montesquieu musste ihm daher besonders zusagen. Ausserdem aber fesselte ihn Montesquieu's politischer Anglicanismus, der Gedanke der repräsentativen Verfassung, dem er sein ferneres Leben hindurch treu blieb. Aller Hobbesianismus war ihm eben so verhasst, als ein platter Demokratismus.

Das aber dürften wir, wär' es auch nicht ausserdem durch eigentliche Zeugnisse bewährt, im Voraus annehmen, dass diejenigen Franzosen, welche die universellste Wirkung nicht nur auf ihr Volk, sondern auf Europa übten, Voltaire und Rousseau, obschon keiner derselben Philosoph von Profession war, auf Kant ausserordentlichen Einfluss hatten. Als Rousseau's *Emile* erschien, ward Kant von dessen Lectüre so hingerissen, dass er demselben seinen täglichen Spaziergang zum Opfer brachte; ein Opfer, das man bei einem etwas pedantischen Junggesellen, wie Kant war, nicht so klein anschlagen darf.

Kant dachte weder wie Voltaire noch wie Rousseau, war aber in vielen Puncten ihrer Meinung. Voltaire verfocht die Cultur und forderte deswegen, dass man die Auctorität des als ein Product der Vergangenheit Bestehenden nicht als eine absolute Schranke zu nehmen habe. Dies sey Vorurtheil. Man müsse fortschreiten und das Mangelhafte der existirenden Cultur durch neue Bildungen ergänzen und erweitern. Rousseau verfocht die Natur, forderte aber eben deswegen auch eine Lossagung von der Auctorität des Geschichtlichen, in so ferne dies eben ein Product der künstlichen Zustände des

Menschen sei. Er sah das Vorurtheil darin, dass man dem Bestehenden als demjenigen huldige, was dem Menschen in Wahrheit gemäss sey. Er setzte den Fortschritt in die Vereinfachung aller Zustände durch eine Rückkehr zu dem, was das natürliche Wesen des Menschen ausmache. — Voltaire stimmte in der Anklage seiner Zeit mit Rousseau aus demselben Grunde, jedoch in ganz verschiedener Richtung, zusammen. Der eine wollte, nach Vernichtung dessen, was er politisches und kirchliches Vorurtheil nannte, dennoch aristokratischen Glanz, zusammengesetzten Genuss; der andere aber wollte demokratische Schlichtheit und möglichste Bedürfnisslosigkeit. Der eine wollte den *parfum* gesellschaftlicher Bildung im *esprit* durchrauschten Salon; der andere eine Waldidylle unter dem Gesang der Lerche. Voltaire lebte auch gern mit dem Adel, den Fürsten. Rousseau war auf vornehme Bekanntschaften zwar nicht weniger eitel und naschte sogar gern einen Kuss von den Lippen einer Gräfin, einer Herzogin; am glücklichsten aber fühlte er sich doch in der Einsamkeit, unter einfachen Menschen, in Montmorency, auf der Petersinsel. Voltaire war gut erzogen, war in seiner Haltung edelmännisch und kämpfte oft ritterlich für das Recht Anderer. Rousseau musste sich selbst erziehen, war grösstentheils Autodidakt, hatte sich in allen Schmuz seiner Zeit fallen lassen, alle Standesweisen und Lebensarten, selbst die eines Bedienten und Abenteurers, durchlebt und es nicht an Vergehungen fehlen lassen, die man Verbrechen nennen muss. Voltaire's Leben blieb sich stets ziemlich gleich, Rousseau musste mit sich und der Welt brechen. Der eine starb, als Herr von Ferney, mitten in Paris, erdrückt vom schmeichelhaftesten Lobe, der andere, auf einem eremitischen Spaziergang erkrankend, vielleicht an Gift, in der grössten Zurückgezogenheit. In Voltaire war der Witz, in Rousseau das Gemüth am durchgebildetsten; bei jenem der Witz bis zum Spiel mit Allem, bis zur Frivolität, bei diesem das Gemüth bis zur Hypochondrie.

Mit Voltaire theilte Kant den Antagonismus gegen Alles, was im üblen Sinne Schwärmerei und Fanatismus genannt werden muss. Die kühle Behandlung aller Extreme, der dar Verkehrte durchbohrende Witz thaten ihm wohl. Beifällig erwähnt er in seinen Schiften gar mancher Pointen Voltaire's. Fr. v. Schlegel's (Nachgelassene Schriften, herausg. v. Windischmann, Bonn, Bd. II.) machte ihn daher sogar zu einem förmlichen Voltairianer. Voltaire hatte das Vorurtheil von sich, keine Vorurtheile haben zu wollen. Darin setzte er seine Philosophie. Kant emancipirte sich und seine Zeit auch von vielen Vorurtheilen. Als Philosoph konnte er nur das zu seinem Urtheil machen, was er irgendwie zu begründen im Stande war. Vorurtheile, d. h. keine wahre, aus Begriffen abgeleitete Urtheile, sondern begrifflose Meinungen zu haben, widerspricht dem Wesen der Philosophie. Allein Kant hatte nicht die Eitelkeit, mit solcher Stimmung zu prahlen und in die Tendenz und Versicherung schon seine Macht zu legen. Wie abhold er aber allem Gedankenlosen und Excentrischen war, so stimmte er doch mit Rousseau in dem Enthusiasmus für die Verbesserung der Erziehung und Höherstellung des einzelnen Menschen überein. Ohne ins Phantastische zu fallen, wie es Rousseau allerdings begegnete, schwärmte Kant für den Naturalismus einer kosmopolitischen Pädagogik im edelsten Sinne des Wortes. Alles Falsche, Gemachte und Raffinirte, wie alle Anmaassung und Rechtlosigkeit, alle durch die Gesetze eines Staates bedingte Brutalität oder durch die Gewohnheit der Sitte sanctionirte Nichtachtung der Einzelnen war ihm ein Greuel.

Das allgemeine Verhältniss der Französischen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts zur Kant'schen würde also darin bestehen, dass beide die Berechtigung des Menschen, als denkend die ihn bestimmende Nothwendigkeit als seine eigene zu wissen, vertheidigten. Sie soll aus seinem Innern stammen. Er soll sich keiner fremden und unverstandenen Macht unterwerfen, welche man nur darum respectiren soll, weil Andere uns ihre Be-

fehle als Nothwendigkeit überliefern und uns einen Glauben daran als an die Wahrheit abtrotzen wollen. Der Mensch ist nur in dem wahrhaft frei, worin er denkend sich zu finden vermag. Diese Freiheit ist der Grundton der Kant'schen Philosophie. Von ihr aus gerieth er so gut in skeptische Betrachtungen hinein, als die Franzosen und Engländer. Von ihr aus empörte er sich nicht weniger gegen alle Advocatenkünstelei, welche den Menschen in seinem Recht unmündig macht. Von ihr aus gab er den Fürsten zu bedenken, dass sie „von Gottes Gnaden" hiessen, weil sie als arme Sterbliche für ihre hohe, das Schicksal von Millionen betreffende Verantwortlichkeit Gottes Gnade am meisten nöthig hätten. Von ihr aus verfolgte er, selbst mit Bitterkeit, alle hierarchischen Tendenzen, allen Anthropomorphismus, alle Werkheiligkeit als Afterdienst der Religion.

Dritter Abschnitt.

Die Deutsche Philosophie.

Die Philosophie der Deutschen gewann eine andere Gestalt erst im achtzehnten Jahrhundert. Bei den Engländern starb sie gegen das Ende desselben im Utilismus und Socialismus eben so ab, als sie bei den Franzosen vom Strudel der Revolution, worin sie allerdings noch selbst eine Rolle spielte, verschlungen ward. Die Deutschen hatten im Mittelalter an der Scholastik mässigen Antheil genommen. Einige der trefflichsten Scholastiker, wie Hugo v. St. Victor und Albert der Grosse, waren zwar geborene Deutsche, allein das tiefste philosophische Denken müssen wir bei den Deutschen doch in ihre, mit der schulgerechten Scholastik weniger eng zusammenhängende Mystik in der letzten Hälfte des vierzehnten und der ersten des funfzehnten Jahrhunderts setzen, in welcher sich auch bereits eine eigenthümliche Deutsche speculative Terminologie bildete, die, durch Tauler's Schriften theilweise fortüberliefert, noch einmal im sechszehnten Jahrhundert in Paracelsus, V. Weigel, J. Böhme auftauchte, um dann bis auf F. Baader und Schelling wieder zu verschwinden. Was man im siebzehnten Jahrhundert in Deutschland als Philosophie lehrte, war im Grunde nur die Aristoteles'sche Logik, Physik und Metaphysik. Die übrigen Interessen des Denkens wurden durch die Theologie befriedigt.

Es bedurfte eines so universellen Geistes, wie **Leibnitz** (st. 1716) es war, um den Deutschen eine ihnen an-

gemessene Gestaltung der Philosophie hervorzubringen, eine solche nämlich, welche, ohne dem Logischen Abbruch zu thun, die Erkenntniss Gottes zur Hauptsache machte. Die Engländer und Franzosen kommen zwar auch auf diese zu sprechen, gehen aber sogleich auf das Concrete, das Materielle und Individuelle. Weil aber der Deutsche mit seiner directen Richtung auf das Absolute nicht selten in ein Vergessen der unmittelbaren Wirklichkeit, in ein Abirren vom Concreten, ins Abstruse verfällt, so bedurfte es zur Mündigkeit des Weltbewusstseyns, der sesshaften Concentration eines Jakob Böhme gegenüber, der inhaltsvollen Unruhe eines solchen Lebens, als Leibnitz es führte, der in Paris, London, Berlin, Wien, Hannover, auf seinen Reisen, im vielseitigsten Verkehr, besonders mit fürstlichen Personen, über die verschiedenartigsten Probleme der Wissenschaft mehr gelegentlich dachte und schrieb. Der Geist ward in die Welt hinausgeführt, ihren Reichthum zu fassen und zu schätzen. In aller Unstätigkeit und Polypragmosyne hatte Leibnitz eine Tiefe der Grundanschauung, auf welche er in näherem oder entfernterem Zusammenhang immer wieder zurückkam und ohne welche er nicht der grosse Philosoph gewesen wäre. Es war dies die Einheit der entgegengesetztesten Begriffe, der Einzelheit und der Allgemeinheit, die den Romanischen Völkern in die Begriffe des Individuums und der Substanz zerfallen waren, welche Leibnitz dagegen als an sich dasselbe zu erfassen suchte. Die Substanz sollte nicht, wie bei Spinoza, subjectlos; das Subject sollte aber auch nicht, wie bei Lokke, substanzlos seyn. Spinoza's Substanz ist so unfrei, als Lokke's Individuum. Dort ist der allgemeine Gehalt ohne Form; hier die in sich unendliche Form ohne wahrhaften Gehalt. Dort wird dem Allgemeinen das Besondere von einem, im Grunde ihm selbst äusserlichen, Verstande, nur zugeschrieben; hier wird dem Einzelnen als einem an sich Leeren das Allgemeine von Aussen nur zugeschoben. Leibnitz's tiefer Sinn wollte diesen Gegensatz in dem, was er Monade nannte, aufheben. Die Monade ist Sub-

ject, aber nicht, wie das Lokke'sche, eine *tabula rasa;* sie ist Substanz, aber nicht, wie die Spinoza'sche, unindividuell: die Monade ist vielmehr vorstellendes Subject und der Gegenstand ihres Vorstellens nichts weniger, als das Universum. Auf solche Weise stellte Leibnitz den Begriff der wahren Freiheit her, welche die lebendige Einheit der unendlichen Form und des unendlichen Inhaltes ist und in dem wunderbaren Büchlein von der „Deutschen Theologie“ bei uns schon längst eine so schöne Erörterung gefunden hatte. Nach Leibnitz besteht das Universum nur aus Monaden, unter denen er aber die secundären von der primitiven, die geschöpflichen von der Urmonas, dem schaffenden Gotte, unterschied. Dadurch befriedigte er die religiöse Tendenz der Deutschen, ohne welche bei ihnen eine Philosophie niemals rechten Anklang findet. Zwar wusste er das Verhältniss der Monaden auch nur erst als eine durch die primitive Monas gesetzte, durch sie mit der Schöpfung prästabilirte Harmonie zu begreifen, womit er also in den Formalismus der Cartesius'schen Assistenz Gottes noch zurückfiel. Allein hieran nahmen die gottesfürchtigen Deutschen noch keinen Anstoss. Die Zeit überhaupt war noch sehr theologisch. Doch nicht blos durch seinen Begriff der Individualität als der substantiellen Subjectivität; nicht blos durch das Streben, die positiven Lehren des kirchlichen Christenthums im Gegensatz zu den heterodoxen Ausschweifungen, denen sich die sogenannte natürliche Religion bei den Engländern und Franzosen hingab, als die auch wahrhaft philosophischen zu beweisen; nicht blos durch die erstaunenswürdige Mannigfaltigkeit und Gründlichkeit seiner Kenntnisse und das Imponirende seiner persönlichen Verbindungen, machte sich Leibnitz zum wissenschaftlichen Herrscher seiner Zeit, sondern vornämlich auch durch seinen scharfen Verstand, durch die hohe Bedeutung, die er dem Syllogismus wieder beilegte, der damals vielfach missachtet wurde, wie denn z. B. Wolff in seiner Jugend erst durch Leibnitz zur Achtung vor demselben herangezogen ward (Wolff's übrige theils

noch gefundene kleine Schriften, 1755, 610, §. 9). Obwohl Leibnitz schon in zartem Alter sich dem Studium der Scholastiker hingegeben hatte und späterhin ihnen, wie den besseren Mystikern, stets einen grossen Werth beilegte, sie auch gegen die Herabwürdigung der Unkenntniss in nachdrücklichen Schutz nahm, so hatte er doch aus ihnen nicht blos eine theologische Bildung sich angeeignet, sondern auch die Kraft des formalen Denkens bis in die kleinsten Subtilitäten hinein daraus kennen gelernt. Und was man auch von dem schwärmerischen Wesen der Deutschen reden mag, ohne logische Bestimmtheit wird bei ihnen eine Philosophie auf die Länge hin eben so wenig als ohne theologische Epoche machen. Endlich wirkte Leibnitz dadurch ausserordentlich, dass er nicht der Form nach ein eigentliches System paragraphenmässig darstellte. Er hatte im Grunde wohl eine Systematik, sie erschien aber nicht, wie bei Baco, Hobbes, Spinoza, Lokke, besonders ausgearbeitet, sondern blieb in seinen Entwürfen, Briefen und auf einzelne Puncte gerichteten Schriften zerstreut, so dass er dem Pedantismus der Schulen unmittelbar gar keinen Vorschub leistete, sondern auch hierin zu einer freieren Entwickelung der Philosophie anregte. Selbst die Verschiedenheit der Sprachen, worin er sich äusserte, war in dieser Hinsicht bedeutend. Wie viel er aber auf die Deutsche gehalten und wie fertig und treffend er selbst darin sich ausgedrückt, ist in neuerer Zeit durch Guhrauer gewürdigt worden.

Dem achtzehnten Jahrhundert fiel bis auf Kant hin die Ausbildung der Leibnitz'schen Philosophie als Erbschaft anheim. Kant selbst hielt Leibnitz in grossen Ehren. Seine erste Schrift beschäftigte sich zum grossen Theil mit einer Kritik Leibnitz'scher Theoreme. In der Vernunftkritik widmete er den Principien der Leibnitz'schen Philosophie eine ausführliche Aufmerksamkeit. In der Streitschrift gegen Eberhard, der in dem Leibnitz'schen System das Kant'sche nachweisen wollte, ebenfalls; er gab hier auch eine summarische Darstellung der speculativen

Hauptpuncte bei Leibnitz (Kant's S. W. I, 478 ff.), der sogenannten Denkgesetze, der Monadologie und prästabilirten Harmonie. Doch lässt sich nicht genau abnehmen, ob Kant Leibnitz's nicht mathematischen Werken ein eigentliches Studium gewidmet habe und es ist wahrscheinlich, dass er ihn, wie auch die Griechischen Philosophen, mehr aus den Berichten kannte, welche in der Wolff'schen Schule darüber herrschend waren. Höchst auffallend ist, dass er nirgends des 1765 von Raspe edirten Dialogs der gegen Lokke gerichteten *nouveaux essais* erwähnt, in welchem für Kant so viel wichtige Anlässe gewesen wären. Überhaupt scheint dies Buch noch immer nicht da zu seyn.

Gewöhnlich spricht man nun blos von der Wolff'schen Philosophie als der Consequenz der Leibnitz'schen. Indessen war, wie schon oben bemerkt wurde, die Deutsche Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts überhaupt bis zur Kant'schen mit der Leibnitz'schen in Zusammenhang. Es unterscheidet sich nämlich allerdings:

Erstens die Wolff'sche Philosophie als die Systematisirung und Fixirung der Leibnitz'schen.

Zweitens aber führte diese methodische Ausbildung von selbst einerseits zu einem Streben nach schärferen oder besser geregelteren Verstandesbestimmungen; andererseits, da sie meistens in Deutscher Sprache gegeben ward, zu der Richtung, über den Kreis der Schule hinauszugehen, sich an das grössere Publicum zu wenden, ihm die Resultate der Speculation zugänglich und fruchtbar und für diesen Zweck die Darstellung rhetorisch schön und anziehend zu machen. Es entstand also die Popularphilosophie, welche für die Masse eben das zu werden bemüht war, was Leibnitz für eine kleinere Zahl weltmännisch Gebildeter zu seyn gesucht hatte.

Drittens jedoch fiel eben hiermit die Philosophie in Verflachung. Die Appellation an den gesunden Menschenverstand des Publicums, welche diesem so sehr schmeichelt, bleibt auch oft dabei stehen, das für wahr gelten zu lassen, was das gemeine, nicht durch den Zweifel und seine

Überwindung wiedergeborene Bewusstseyn dafür hält. Solcher Trivialisirung des Denkens durch den aufklärenden Verstand widersetzte sich das tiefere Gemüth. Gegen das platte Begreiflichmachen aller Dinge im Himmel und auf Erden wendete es sich mit der Patronisirung des Mysteriums, mit einer Neigung wenigstens zur Anerkennung der positiven Religion und einer in dem Menschen durch Gott unmittelbar gesetzten Offenbarung, eine Richtung, welche man gewöhnlich Glaubensphilosophie zu nennen pflegt. Bei Leibnitz selbst fehlte diese Richtung nicht. Er liess sich sogar auf den eigentlichen Mysticismus ein und wusste auch in ihm das Wahre zu finden. Kant wurde durch Hamann mit ihr in directe Berührung gesetzt, abgesehen davon, dass das Collegium Fridericianum, dem er seine Jugendbildung verdankte, in dieser Zeit einer trüben Orthodoxie huldigte. — Es versteht sich, und wird auch nur für die im Grunde unwissende und daher Alles besser wissende Altklugheit gesagt, dass die Geschichte dieser Entwickelungen hier nur bis auf den Punct des entschiedenen Auftretens und Epochemachens der Kant'schen Philosophie geführt werden kann, welche inmitten derselben entsprang, und, als sie erstarkt war, mit ihnen allen in Conflict gerieth.

Erstes Capitel.

Die Leibnitz-Wolff'sche Philosophie.

Der Name Leibnitz kann freilich ohne den eines Wolff, nicht aber dieser ohne jenen bestehen. Leibnitz legte das Capital an. Der redliche Verweser Wolff zog davon seine Zinsen. Es bedurfte eines solchen Geistes, als der Wolff'sche war, solcher ruhigen Umfassung, solcher Gelehrsamkeit und Ordnungsliebe, solcher fast peinlichen Verständigkeit, um den Leibnitz'schen Reichthum recht

fruchtbar zu machen und seiner Tiefe auch die ihr wünschenswerthe Breite zu geben. Die Wolff'sche Philosophie war in allen Stücken das rechte Gegentheil der skeptischen und naturalistischen Richtung des Auslandes. Sie war eine recht gottergebene, Deutsche Philosophie. Freilich, als sie sich ausbreitete, ward auch sie von ihren Neidern und Feinden des Unglaubens, des Atheismus angeklagt und bevorwortete in ihrem Schicksal das der Kant'schen, Fichte'schen und jeder spätern Deutschen Philosophie.

Leibnitz war ein Sachse, Wolff, der 1754, also ein Jahr vor dem Auftreten Kant's als öffentlichen Lehrers starb, ein Schlesier. Wie der Schlesier Opitz der sogenannte Vater der neueren Deutschen Poesie, die mit dem zuerst aus Sächsischem Land entquollenen geistlichen Gesang anhub, so ward Wolff der Vater der Deutschen Philosophie als Deutscher. Es ist bei ihm von dem Inhalt wenig zu reden, denn dieser gehört, wie schon angedeutet wurde, Leibnitz. Desto wichtiger ist die formale Seite als seine specifische That.

Wolff war Dogmatiker. Er setzte voraus, dass das Denken die Wahrheit zu erkennen im Stande sey und dass es dazu in seiner Thätigkeit sich selbst genüge. Seine Methode war daher auch synthetisch. Sie ging von für sich festen Bestimmungen aus und von einfacheren zu zusammengesetzteren fort. Er suchte die ganze Strenge der Demonstration auf die Philosophie anzuwenden, was auch in so ferne sehr nothwendig war, als Leibnitz viel unausgeführte Äusserungen hinterlassen und viele nur als Meinung hingeworfen hatte. Indem er in diesem an sich löblichen Geschäft zuletzt manierirt wurde, indem er die Grandezza des Beweises auch auf Dinge ausdehnte, die in der That sich von selbst verstehen, so ward er allerdings lächerlich. Hegel hat in der Logik (III, im Abschnitt von der synthet. Methode) einige auffallende Beispiele für diesen Umstand angeführt. Es ist nicht schwer, in Wolff's zahlreichen Schriften noch auffallendere zu finden. Allein dergleichen kommt bei jeder Philosophie vor, welche con-

structiv oder dialektisch verfährt. Die Fichte'sche, Schelling'sche und Hegel'sche Schule liefern in dieser Hinsicht nicht weniger Lachstoff. Vom Erhabenen zum Lächerlichen ist auch hier nur Ein Schritt. So widrig zuletzt die Monotonie und Altklugheit der Demonstrationssucht wurde, so sehr muss sie in ihrer ursprünglichen Berechtigung als Zucht des Gedankens anerkannt werden. Ihre synthetische Methode bildete die Gegenseite zu dem bei den Romanischen Völkern überwiegenden analytischen Reflectiren, das in seiner Willkür oft geistreicher erscheint, ohne seinem Gehalt nach philosophisch tiefer zu seyn.

Wolff definirte die Philosophie als die Wissenschaft von allem Möglichen. Den Begriff des Möglichen bestimmte er durch die bekannten Denkgesetze, das *principium identitatis*, *contradictionis* und *rationis sufficientis*. Möglich ist nur, was sich nicht widerspricht und für dessen Existenz ein zureichender, d. h. im Begriff, im Endzweck der Sache liegender Grund, als *causa finalis*, angegeben werden kann. Das mit sich Identische, dem von zwei entgegengesetzten Prädicaten nur eines zukommen kann, ist objectiv das Vollkommene, subjectiv das Wahre. Diese Kategorieen können daher als Prüfstein an alle Dinge oder vielmehr an die Begriffe von allen Dingen angelegt werden. Offenbar liegt in dieser ganzen Fassung der Speculation ein bedeutender Anstoss zur Kant'schen Frage, die Möglichkeit des Erkennens überhaupt zu untersuchen.

Die Dingheit war jener merkwürdige Proteusbegriff, an welchem die Deutsche Philosophie sich zerarbeitete, bis er mit dem Kant'schen Ding-an-sich aus ihr verschwand. Das Ding ist eine ungefähre Einheit einer *espèce* von Substantialität und Subjectivität. Es ist etwas Bestimmtes, in sich Unterschiedenes, in seine Eigenschaften sich Zerlegendes, wie die Substanz in ihre Accidenzen sich auslegt, die, von Aussen her erfasst, ihr als Attribute beigelegt werden. Wenn aber die Substanz unendlich und durch ihre Unendlichkeit, als solche subjectlos ist, so ist das Ding auch end-

lich und fasst seine verschiedenen Eigenschaften in sich als deren formale Einheit zusammen. Im Unterschiede von andern Dingen erscheint es als eine für sich seyende Existenz. Es ist das Existirende. Gerade wegen solcher Amphibolie vermag nun diese Kategorie im Gebrauch einen Umfang zu erreichen, wie kaum andere. Die Wolff'sche Philosophie erweiterte ihn bis so sehr, dass sie auch das Lebendigste, den Geist Gottes selbst, darunter subsumirte und ihn mit diesem Abstractum ertödtete, eine That, welche nur der härteste Verstand vollbringen konnte, die aber nothwendig war, weil sie die Basis aller Speculation, die Einheit von Seyn und Denken, auf das Äusserste trivialisirte.

Wolff's Metaphysik kannte im Grunde nur diese Eine Kategorie. Seine Ontologie handelte von der Dingheit, *de entitate*, überhaupt; von der Einfachheit und Zusammengesetztheit, Endlichkeit und Unendlichkeit, Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Zufälligkeit und Nothwendigkeit des Dinges. Welt, Seele, Gott, waren in der rationalen Kosmologie, Pneumatologie und Theologie die besonderen Dinge, auf welche die ontologischen Kategorieen wirklich nur angewendet wurden. In dieser Weise ward die Metaphysik durch Wolff in Deutschland die herrschende und übte auch auf Kant einen grossen Einfluss. Um dem Hume'schen Skepticismus unmittelbar entgegentreten zu können, bedurfte es auch der kindlichen Naivetät, mit welcher die Wolff'sche Philosophie alle ontologischen Kategorieen behandelte, eine Naivetät, welche Kant, der bis in sein Mannesalter hin so tief darin eingetaucht war, im Ganzen so sehr verblieb, dass er sie als reine Formen des Verstandes ohne Bedenken in sein System aufnahm, ein Zutrauen, das ihm hinterher so oft als ein Mangel an Kritik zum Vorwurf gemacht ist. Noch muss Kant's halber erwähnt werden, dass der Beweis für die Existenz Gottes eine Hauptangelegenheit der Wolff'schen Philosophie blieb. Er war das eigentliche Ehrengeschäft der rationalen Theologie und hatte durch

den Skepticismus der Englischen Freidenker, wie durch den Atheismus, dessen man den Spinoza beschuldigte, ein neues Interesse gewonnen. Wolff unterschied auf diesem Felde zuerst mit Bestimmtheit die apriorischen Beweise von den aposteriorischen, gab aber dem ontologischen nicht blos keine weitere Vollendung, sondern verschlechterte eigentlich die originalen Formen, die er bei Anselmus und Cartesius hatte. Anselmus hatte das objective Moment, den Begriff Gottes als solchen, im Sinne. Das Existiren des Absoluten, *ejus, quo majus cogitari non potest*, war ihm eine von diesem Begriff unabtrennbare Bestimmung. Cartesius fasste das subjective Moment ins Auge, dass wir es sind, die wir einen solchen Gedanken, nämlich des Absoluten haben, ihn aber, da wir uns als Zweifelnde und Irrende, mithin unvollkommen Denkende, zu erfahren im Stande sind, nicht haben könnten, wäre der Gedanke des Absoluten nicht seine eigene That in uns, wäre er uns nicht durch es selbst angeboren. Wie nach Anselmus die Wahrheit des Begriffs unmittelbar die Gewissheit seiner Existenz in sich schliesst, so nach Cartesius die Gewissheit des Wahren unmittelbar auch die Gewissheit seiner durch es selbst gesetzten Existenz. Die schöne Wendung, welche Cartesius dem ontologischen Argument gegeben, trat in der Wolff'schen Schule sehr zurück. Sie arbeitete dagegen den logischen Formalismus des Beweises als Verstandesschluss aus, durch welchen er späterhin für Kant so anstössig wurde, dass er ihm alle Wahrheit absprach. Dass Gott als das *ens realissimum*, als der *conceptus realitatum omnium* dies eben nicht seyn würde, wenn ihm die Existenz als eine der Realitäten fehle, schien ihm gar nichts zu beweisen. Er vermochte im Daseyn als solchem keine besondere, keine qualitative oder synthetische Realität zu entdecken. Das Herausnehmen aber eines Prädicates, das schon an sich im Subject liegt, schien ihm eine müssige Arbeit. Es wurde überhaupt der Begriff und das Seyn für ihn etwas Heterogenes und er bezeichnete die ontologische

Argumentation verächtlich als ein Herausklauben des Seyns aus dem Begriff.

Wolff aber war nicht blos Metaphysiker. Er war ein höchst universell gebildeter Mensch, der in Vielseitigkeit und Gründlichkeit der Kenntnisse sehr würdig neben Leibnitz steht. In allen Fächern des Wissens war er zu Hause, selbst in solchen, die ihm, als Lehrer der Philosophie zumal, ferner lagen, wie die Civilbaukunst, die Kriegskunst, Feuerwerkerkunst u. dgl. m. So grossen Ruf hatte er in diesen Fächern, dass man ihn auch mit den merkwürdigsten praktischen Anträgen darin beehrte. Seine Schrift: Nachricht von Vorlesungen (1718, 1734 und nach seinem Tode 1755) entfaltet uns die erstaunliche Peripherie seines Wissens. Jedoch war Wolff in solcher Extension mehr ein aufgeräumt polyhistorischer, als wahrhaft systematischer Kopf. Er hatte wohl eine Übersicht aller Wissenschaften. Er wusste sie in eine gewisse Ordnung zu bringen, allein diese entsprang nicht aus ihnen selbst, leitete die eine in die andere nicht durch sich hinüber, sondern blieb mehr ein äusserliches Arrangement. Er unterschied im Allgemeinen die theoretische und praktische Philosophie. In jener unterschied er wiederum Logik, Metaphysik und Physik; in dieser Moral, Naturrecht und Politik, eine Eintheilung, welche in ganz Deutschland üblich wurde und welcher auch Kant noch, besonders als Docent, im Ganzen treu blieb. Erst da wich er immer mehr von ihr ab, als er die Vernunftkritik selbst als die Metaphysik, nicht nur als den Durchgangspunct zu einer solchen, ansah. Kant war übrigens ein bei weitem grösserer Architekt, als Wolff. In Ansehung der praktischen Philosophie ist wohl noch ausdrücklich zu bemerken, dass Wolff bereits dem Formalismus sich zuneigte und dadurch dem Kant'schen Formalprincip der praktischen Vernunft den Weg bahnte. Wolff lehrte die Identität der Selbstvervollkommnung und Beseligung auf das Bestimmteste und behauptete, dass der Mensch, ohne an Gott zu glauben, doch absolut moralisch denken und

handeln könne; der Atheist könne ein sittlicher Mensch seyn. Er pries auch ohne Bedenken die Chinesische Moral und gab dadurch bekanntlich den Halleschen Pietisten einen grossen Anstoss, wiewohl Wolff ihnen erklärte, dass er die Rede, worin er dies aussprach, sogar zu Rom unter den Augen der Inquisition würde haben drucken lassen können. Diese Abtrennung der Moral vom Glauben war der Übergang dazu, dass Kant die Moral nicht allein verselbstständigte, sondern den Glauben, die Religion, sogar von ihr abhängig machte. Man kann nach ihm wohl moralisch, ohne religiös, aber nicht wahrhaft religiös, ohne moralisch zu seyn.

Wenn man sich übrigens bei Wolff gemeinhin die Vorstellung von einem der Wirklichkeit abgekehrten, in Abstractionen sich vernistenden Menschen macht, so ist das ganz falsch. Die Abstraction war nur eine Seite an ihm. Er war nicht weniger dem Concreten zugewandt und strebte mit ausserordentlicher Ausdauer und Gewissenhaftigkeit, sich aller Realitäten der Schöpfung zu bemächtigen. Ja, er schrieb sogar von dem rein empirischen Standpunct aus; z. B. bearbeitete er in wenigen auf einander folgenden Jahren die Psychologie sowohl nach rationeller als empirischer Methode. So war bei ihm der Gegensatz zwischen Begriff und Anschauung, der bei Kant in voller Schärfe hervortrat, schon vorhanden, aber noch unbefangen und harmlos.

Als ein besonderes Verdienst Wolff's pflegt seine akademische Darstellung der Philosophie in Deutscher Sprache erwähnt zu werden. Und gewiss war dieselbe ein grosses Verdienst. Man erinnert sich, dass er nur Thomasius und dieser nur Paracelsus darin zum Vorgänger hatte. Man erinnert sich, welch' Aufsehen Paracelsus mit seinem Wagstück zu Basel machte. Wolff hielt nicht nur seine Vorlesungen in Halle und Marburg Deutsch, sondern schrieb auch sehr Vieles in der Muttersprache und fing erst in späteren Jahren an, alle Theile seines Systems Lateinisch in dicken Quartanten auszuarbeiten. Seine

„Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der menschlichen Seele, auch allen Dingen überhaupt, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilt" waren gleichsam die erste Popularphilosophie der Deutschen. Des Thomasius *philosophia aulica* und Tzschirnhausens *medicina mentis* hatten zwar gleichfalls den Zweck der philosophischen Gemeinnützigkeit, erreichten ihn aber nicht so, wie jenes vielgelesene Buch. Mit Wolff legte die Philosophie in Deutschland ihre aristokratische Haltung ab und eröffnete sich der Welt. Wolff hat in seinem Ausdruck eine schlichte Bürgerlichkeit, eine verständige Deutlichkeit, deren Wortvorrath und Wendungen, ohne gerade etwas besonders Hervorstechendes zu haben, durch das ganze Jahrhundert hin fortdauerten und auch bei Kant den Ton angaben. — Unerwähnt kann hierbei nicht gelassen werden, dass Wolff als zugführender Philosoph und Schriftsteller zugleich dem Katheder angehörte. Im Mittelalter war dies fast durchgehends der Fall gewesen. Die Neubegründer der Philosophie aber, Baco, Cartesius, Spinoza, Lokke, Leibnitz, hatten keine Stellung als öffentliche Lehrer, sondern bezogen sich auf das Publicum im Allgemeinen und konnten daher auch in ihren Darstellungen mit mehr Freiheit zu Werke gehen. Bei Wolff drängte sich eben dadurch, dass er einer lernbegierigen Jugend direct gegenüber stand, das Bedürfniss auf, mit möglichster Ruhe Schritt vor Schritt in sorgfältiger Unterscheidung der verschiedenen Begriffe zu Werke zu gehen, was denn auch sein zuletzt in Pedantismus ausartendes Paragraphenthum etwas entschuldigen mag. Merkwürdig ist, dass seit Wolff die Hauptentwicklung der Deutschen Philosophie durch Professoren, wie Kant, Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, gefördert worden ist. Mit Wolff's Zeit verlor sich nämlich schon das Interesse, welches bis dahin die Höfe, der Adel überhaupt, an der Philosophie genommen hatten. Oder, um das Factum noch richtiger und damit zugleich gelinder auszudrücken, es nahm das wissenschaftliche Interesse der Höfe eine andere

Richtung. So lange der Katholicismus und die abstracte Ritterlichkeit noch galten, war es astrologisch gewesen. Mit der Reformation wurde es theologisch. Die Theologie führte aber vom Gedächtniss der dogmatischen Satzungen zur freien Reflexion der natürlichen Theologie, um die an und für sich existirende Nothwendigkeit des Glaubens einzusehen; d. h. man philosophirte. Es verknüpfte sich mit der natürlichen Theologie sehr begreiflich das Studium der Naturwissenschaften. Auch die Fürstinnen und mit ihnen die Hofdamen philosophirten. Wie Cartesius von Christine von Schweden, so ward Leibnitz von der höchst gebildeten Sophie Charlotte von Preussen angezogen. Der tiefe Ernst und Forschungseifer dieser Fürstin, ihre speculativen Unterhaltungen mit einem Toland, Beausobre, ihre Beunruhigung über Bayle's Skepticismus, sind bekannt genug. In Varnhagen's Geschichte dieser merkwürdigen Königin (Berlin 1837, 232) findet sich eine sehr interessante Äusserung derselben, die sie auf ihrem Todbett an eine ihrer Damen richtete: „Beklagen Sie mich nicht," sagte sie, „denn ich gehe jetzt, meine Neugier zu befriedigen über die Urgründe der Dinge, die mir Leibnitz nie hat erklären können, über den Raum, das Unendliche, das Seyn und das Nichts." Diese Worte sind für das Wesen jener Zeit sehr charakteristisch. Die Königin sah im Tode den philosophischen Räthsellöser, der sie Gott gegenüberstellen und sie an ihn directe Fragen werde thun lassen. Friedrich der Grosse, Kant's Zeitgenosse, beschäftigte sich sein ganzes Leben hindurch mit philosophischen Studien, allerdings nicht im Sinne einer schulmässig systematischen Erkenntniss, sondern in der Weise eines weltmännischen Standpunctes, der der Welt und dem Druck ihrer mannigfachen Erscheinungen auf das Bewusstseyn mit der Waffe einer geübten Reflexion zu begegnen weiss. Seine Zeitgenossen rechneten die Toleranz des *roi philosophe* auch als einen philosophischen Act. Als Kronprinz hatte Friedrich während seines so glücklichen Aufenthaltes in Rheinsberg, wo er mit ähnlich gesinnten

Freunden eine Platonische Akademie stiftete, sich besonders mit dem Studium der Wolff'schen Philosophie abgegeben. Wir besitzen noch (von Preuss mitgetheilte) Briefe von ihm, in denen er seinen Freunden berichtet, wie weit er gekommen sey, welche Aufschlüsse ihm durch Wolff zu Theil geworden u. s. f. Kant widmete ihm, da er schon König geworden war, seine Naturgeschichte des Himmels; die Kritik der reinen Vernunft aber widmete er nicht dem Könige, sondern dem Minister v. Zedlitz, und diese Richtung auf die Regierung als solche, auf das Ministerium, ist in Preussen den Professordedicationen seit jener Zeit verblieben. Das wissenschaftliche Interesse der Fürsten selbst wendete sich seit der Revolution besonders nationalökonomischen, legislativen, überhaupt politischen Studien zu, wodurch denn der Minister des Cultus und des Unterrichts für die Philosophirenden eine grössere Bedeutung bekam. Weder Fichte noch Schelling, weder Hegel noch Herbart haben eins ihrer Werke einem Fürsten, keins aber auch einem Minister gewidmet.

Doch kehren wir von diesem literatur-historischen Curiositätennaschwerk zu Wolff zurück. Unter Umständen, wie die geschilderten, wird es nicht auffallen, dass Wolff auch der erste Philosoph in Deutschland war, der es zu einer Schule brachte. Durch alle Universitätsstädte hin hatte er Vertreter seines Systems. In jedem gebildeten Cirkel rechnete man auf einige Bekanntschaft mit seinen Hauptansichten. Nicolai lässt noch in seiner Geschichte des Sebaldus Nothanker (3te Aufl. 1794. I.) dessen Frau, die Thümmel'sche Wilhelmine, die vom Hof auf die Pfarre kam, als eifrige Wolffianerin auftreten, die bei jeder Gelegenheit zum Ärgerniss ihres Mannes, der ein Crusianer (hiervon sogleich weiter unten) war, sich auf den damals halb allmächtigen Satz vom zureichenden Grunde und auf den Determinismus unserer Handlungen berief und besonders in Wolff's kleiner Logik, namentlich im Capitel vom Nutzen der Bücher, sehr bewandert war. In den Compendien der Geschichte

der Philosophie kann man die Masse der Namen derjenigen verzeichnet finden, welche mehr oder weniger als Wolff's Anhänger, als die Entwickler, Ergänzer, Berichtiger und Wiederholer seines Systems angesehen werden können, wie Baumeister, Rausch, Bilfinger u. A. Wir können hier von ihnen nur diejenigen hervorheben, welche zu Kant ein näheres Verhältniss haben, und müssen unterscheiden zwischen denen, welche zu Kant, oder vielmehr zu welchen Kant, bevor er als Reformator der Philosophie auftrat, ein freundliches Verhältniss hatte, und zwischen denen, welche sich, nachdem er dem Dogmatismus die tödtliche Wunde beigebracht, feindlich zu ihm stellten. Von den letztern wird in der Geschichte der Consequenzen der Kant'schen Philosophie, von den ersteren hier in der ihrer Präcedenzen die Rede seyn. Von Gottsched, der 1760 zu Leipzig starb, ist als Wolffianer in Bezug auf Kant, obschon er, im Kirchdorf Juditten bei Königsberg geboren, sein Landsmann war, nichts zu sagen. Desto mehr von Baumgarten und Meier.

Alexander Gottlieb Baumgarten ward zu Berlin 1714 geboren, bildete sich in Halle und starb als Professor der Philosophie zu Frankfurt a. d. Oder 1762. Durch seine persönliche Würde, durch seine gründliche Gelehrsamkeit und präcise Darstellung machte er sich unter den Wolffianern bald zum bedeutendsten. Man findet ihn in den Schriften jener Zeit, auch in den Deutschen Literaturbriefen, obwohl er nur Lateinisch schrieb, stets mit einem auszeichnenden Respect genannt. Kant hielt ihn sehr hoch und erwähnt seiner nicht blos mit Hochachtung, sondern auch mit Innigkeit. In seiner Inauguraldissertation (S. W. I, 1 ff.) nannte er ihn nicht nur mit dem Epitheton *perspicacissimus*, sondern er betitelte ihn sogar den Koryphäen der Metaphysiker. In der Geschichte der Wissenschaft hat sich Baumgarten's Name besonders dadurch erhalten, dass er als Erfinder der Ästhetik angesehen wird. Freilich sollte man in der Philosophie am wenigsten vom Erfinden, sondern nur vom Finden und Entdecken sprechen,

denn der Philosoph kann die ewige Wahrheit wohl erfassen, nicht aber sie machen. Allein auch abgesehen von der Schiefheit dieses Ausdrucks, ist die Sache anders, als man sie oft sich vorstellt. In der Einleitung zu Handbüchern der Ästhetik wird sie herkömmlich, aber meist ohne gründliche Kenntniss des genetischen Herganges besprochen. Ästhetik nämlich existirte schon längst, auch ausser Deutschland, nur nicht unter diesem Namen. Man fing nicht erst in der Wolff'schen Schule an, über Schönheit und Kunst nachzudenken. In einer Note zur Kritik der reinen Vernunft macht Kant die Bemerkung, dass man besser thun würde, dieses Namens sich ganz zu enthalten und dafür nach der Weise der Franzosen und Engländer: Kritik des Geschmacks zu sagen. Indessen ist es immerhin gut, dass sich ein Name gefunden hat, der dem mannigfachen unter ihm subsumirten Inhalt nicht gerade entsprechend ist und um so mehr als reines Zeichen wirkt. Die von Kant gerühmte Benennung würde den subjectiven Ursprung zu einseitig zur Schau tragen. Im Wort Ästhetik ist wenigstens immer eine Andeutung der Objectivität des Empfindens enthalten. Die Aufgabe der Deutschen ist hier, wie auf andern Gebieten, die Systematisirung der Sache und daher auch die Erfindung des Collectivnamens gewesen. In ihren Elementen hatte sich die Ästhetik bereits zu einer relativen Ausbildung erhoben. Bevor die elementarische Totalität nicht da war, konnte der systematisirende Process nicht seinen Anfang nehmen, obwohl die einseitige Entwicklung der Momente des Ganzen von selbst und unbewusst der Integration in die Einheit zustrebte. Der Gang war etwa folgender.

Bei den Engländern richtete sich die Untersuchung besonders auf die abstracten Bestimmungen der Idee des Schönen und Erhabenen. Die analytische Metaphysik derselben war ihr Werk. Home, Hogarth, Burke sind hier zu nennen.

Die Schweizer schlossen sich in dieser Rücksicht vielfach den Definitionen der Engländer an. Ihre Eigenthüm-

lichkeit auf dem Felde der Ästhetik war besonders die Analyse des subjectiven Moments des künstlerischen Producirens. Die Untersuchung der Einbildungskraft als des Vermögens, schöne Vorstellungen und Begriffe zu erzeugen, wie man sich damals ausdrückte, wurde hier der Mittelpunct. Im engsten Zusammenhang mit dieser psychologischen Richtung stand die Untersuchung des Begriffs der Bildlichkeit und seiner Artung im Metaphorischen, Symbolischen und Allegorischen. Hier haben sich Bodmer, Breitinger und Leonhard Meister verdient gemacht.

Untersuchungen verwandten Inhalts wie bei den Briten und Schweizern wurden auch von den Franzosen nicht vernachlässigt, doch ging ihr Streben mehr auf den Begriff des objectiven Moments der Kunst, auf den Begriff des Kunstwerkes und des Unterschiedes der einzelnen Künste. Die Erkenntniss der concreten Realisirung der abstracten Allgemeinheit des Schönen durch die geniale Kraft des phantasievollen Subjectes beschäftigte sie vorzugsweise. Die sogenannte angewandte Ästhetik, die *aesthetica practica vel utens*, wie Baumgarten sie betitelte, war ihr Feld: die Doctrin der Sonderung der Kunst in ihre specifischen Differenzen, die technische Hervorarbeitung des Schönen. Ausser Boileau für die Poetik ist hier namentlich Battaux zu erwähnen, mit seinem Versuch, die schönen Künste auf Einen Grundsatz zurückzuführen, ein Buch, welches durch Ramler's Übersetzung und Adolph Schlegel's Commentationen auch in Deutschland zu ausgedehnter Wirksamkeit gelangte.

Aus diesem Grunde nun, weil Engländer, Schweizer und Franzosen von den Elementen der Ästhetik bereits Besitz genommen hatten, verhielten sich die Sachsen, an deren Spitze bekanntlich Gottsched stand, mehr eklektisch. Eine solche Disposition musste für die systematische Begründung sehr vortheilhaft seyn. Doch war dieselbe in ihrem Beginn ausserordentlich schwach und einseitig. Baumgarten ging nämlich, indem er die Ästhetik der Logik als Contraposition coordinirte, von zwei Bestimmungen

aus, einerseits von der der Schönheit als einer sinnlichen Vollkommenheit, einer Wohlordnung, weil das Ganze als ein Mannigfaltiges doch mit sich in Einheit seyn müsse; anderseits von der Empfindung der Lust, welche dadurch erweckt werde, ein Ausgang, der bei Kant noch genugsam durchschimmert und den er in der Kritik der Urtheilskraft mühsam überwand. Nach Baumgarten sollte die Logik mit nichtsinnlichen, die Ästhetik mit sinnlichen Gegenständen sich beschäftigen. Indem nun durch die Erregung des Gefühls in Lust und Unlust, Beifall und Missfallen entsteht, so ging von da ab die Benennung des Ästhetischen auch auf die praktische Philosophie über, welche bei den Engländern jenen Gegensatz, von Lust und Unlust, an die Spitze gestellt hatte. Im Zusammenhang mit Kant sind es Fries und Herbart, welche die Bezeichnung des Ästhetischen in diesem Sinne erneut haben.

G. Fr. Meier, der als Professor der Philosophie 1777 zu Halle starb, war Baumgarten's Schüler und erwarb sich durch die beispielreiche mit Wärme geschriebene Ausführung der Baumgarten'schen Grundgedanken über das Ästhetische in seinen Anfangsgründen der schönen Wissenschaften einen besonderen Ruf. Hiervon abgesehen, war er in der Philosophie überhaupt ein fleissiger und geschmackvoller Schriftsteller. Seine Bearbeitung der Theorie des Erkennens als Vernunftlehre 1752 suchte dem Schulpedantismus energisch entgegenzuwirken. Uns, auf unserm gegenwärtigen Standpunct, ist es freilich leicht, in einem damaligen Buch auch mit solcher Tendenz noch einen Wust von Pedanterei ausfindig zu machen. Schon an der Sprache stossen wir uns. Wenn vom „gelehrten Denken, von gelehrten Begriffen, vom schönen Denken" die Rede ist, so klingt uns das sehr schulmässig. Wenn am Schluss des Buchs vom Charakter des Gelehrten weitläufig gehandelt und die Technik des Studirens dahin auseinandergesetzt wird, dass man alle Tage wenigstens etwas meditiren, dass man ein Buch mit Aufmerksamkeit lesen, einen Vortrag mit Aufmerksamkeit hören, als Anfänger

keine schlechten Bücher lesen, sich anständig aufführen müsse, so scheint es uns abgeschmackt, solche Trivialitäten ganz ernsthaft in Capiteln und Paragraphen vorzubringen. Die Sache fehlt uns auch nicht. Nur beachten wir sie nicht mehr. Es könnten sonst leicht Hodegetiken der Wissenschaft genannt werden, worin auch jetzt noch den Studirenden solche Weisheit geboten, ja Meier's Pedanterie überboten wird, wie wenn ein Professor der Philosophie vor einigen Jahren wohlmeinend drucken liess, die Studirenden möchten auch nicht zu lange schlafen, denn das dürfe nur das Genie sich erlauben. Damals aber mochten solche Rathschläge der noch so häufigen persönlichen Rohheit und Wüstheit der Studirenden gegenüber wirklich Noth thun. Es ist interessant, zu sehen, wie geistreich Kant in der Einleitung zu seiner Logik diese Materie zu behandeln weiss, obschon er ganz von der Wolff'schen Grundlage ausging. Denn Kant las die Logik nach Meier's kleinem Compendium und schätzte ihn als einen wohlunterrichteten und gewandten Lehrer ausserordentlich.

Zweites Capitel.

Die Philosophie des Verstandes und der Aufklärung.

Die Wolff'sche Philosophie war an sich eine Verstandesphilosophie, denn die Bestimmung und Sonderung, das abstracte Auseinanderhalten der Begriffe, war ihre eigentliche Stärke. Sie trieb das Definiren, Distinguiren und formale Concludiren mit rechter Lust. Auch war sie, da sie sich selbst für die Wissenschaft von allem Möglichen erklärte, durch das Streben, Alles begreiflich zu machen, der Verdumpfung des Aberglaubens, dem Zurückbleiben des Geistes in den niedrigen Zuständen einer blossen Gefühlsvegetation entgegen, ohne doch, wie die Franzosen,

schon den als Philosophen gelten zu lassen, der sich zum Ritter gegen sogenannte Vorurtheile aufwarf und alle Überlieferung, nur weil sie dies ist, in den Wind schlug. Sie war also an sich schon der formellen Reflexion und Bildung zugeneigt. Indem sich diese aber auch für sich selbst ausbildete, entstand durch solche Selbstständigkeit, obschon an sich nur eine Fortsetzung der allgemeinen Richtung der Wolff'schen Schule, doch eine so bedeutende Modification derselben, dass wir sie hier als eine besondere Gestalt aufführen müssen.

Einerseits nämlich fing die demonstrative Methode an, nicht mehr zu genügen. Man suchte nach einer andern und beschäftigte sich, da Leibnitz das wahrhafte Fundament der Zeitphilosophie war, ganz natürlich auch damit, aus ihm die Mängel der Wolff'schen Philosophie zu verbessern.

Anderseits hatte die Wolff'sche Philosophie durch den grossen Umfang ihrer Schule und den bedeutenden Einfluss der ihr zugethanen akademischen Lehrer allmälig selbst schon die Schranken zwischen einer Abpferchung der Philosophie in der Schule und einer freieren Bildung des Publicums durchbrochen. Es bedurfte nur, wie Hegel in seiner Geschichte der Philosophie ganz richtig sagte, der Abschüttelung ihrer steifen Form und sie war Popularphilosophie. Eine solche ist aber immer, wie schon zu den Zeiten des Sokrates und Cicero, eine Philosophie der Aufklärung, denn das Wesentliche einer solchen Epoche ist, dass der Geist eines Volkes sich seiner als denkend bewusst wird und gegen historische und andere Auctoritäten die Macht der Entscheidung in das Denken legt. Und indem das Denken sich seiner selbst bewusst wird, legt es auch einen grössern Werth auf sich, findet in der Aufnahme fremder Gedanken, wie in der Mittheilung seiner eigenen den grössten Genuss und fordert für sich Freiheit der Äusserung.

I.

Methodische Opposition gegen die Wolff'sche Philosophie.

In der Auffassung des Geschehenen wird nicht selten dadurch gefehlt, dass man die kleinen Zwischenglieder übersieht, welche die Existenz des Grossen zwar nicht erzeugt haben, denn es geht an sich nur aus sich selbst hervor, wohl aber seine Erscheinung haben vermitteln helfen. In sachlicher Hinsicht thut man ganz Recht, sogleich an das Grosse selbst sich zu halten, denn in ihm sind jene Bedingungen aufgehoben. In ihm sind die Vermittelungen verschwunden. Der Kern, d. i. die Wahrheit, hat sich rein herausgeschält. Allein der Historiker hat die Pflicht, auch dem Untergeordneten seine Aufmerksamkeit zuzuwenden und die Erinnerung an die kleinen Übergänge anzufrischen. Ist von der Entstehung der Kant'schen Philosophie die Rede, so pflegt man theils des Wolff'schen Dogmatismus, theils des Hume'schen Skepticismus zu erwähnen und glaubt oft die Präcedenzen derselben damit hintänglich bezeichnet zu haben. Für die Sache in universellem Sinn ist dies auch wohl genügend. Die Specialgeschichte hingegen muss auch die zarteren Fäden des historischen Gewebes aufsuchen und so kann uns denn nicht erlassen seyn, die Mittelstufen zwischen Wolff und Kant anzugeben. Jeder Antagonismus gegen Wolff war ein Schritt vorwärts zu Kant. In solcher Beziehung sind nun hier zu nennen Lambert, Crusius und Platner. Die Opposition gegen Wolff's Philosophie überhaupt zu schildern gehört nicht hierher; sonst müssten noch Andere genannt werden; sondern nur diejenigen sind hervorzuheben, zwischen welchen und Kant ein Contact sichtbar ist.

Der Schweizer J. H. Lambert, aus Mühlhausen im Sundgau, wo seine Mitbürger ihm zum Andenken eine Statue gesetzt haben, starb zu Berlin als Baurath und Akademiker 1777. Er fand sich durch die Wolff'sche Philoso-

phie nicht mehr befriedigt und arbeitete an einer Verbesserung der Logik sowohl als der Metaphysik; das erstere in seinem „Neuen Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein," 2 Bde. Leipz. 1764; das zweite in seiner „Anlage zur Architektonik, oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntniss," 2 Bde. Riga 1771. In der ersteren zeigte er schon durch die Eintheilung seine Selbstständigkeit, denn bei Wolff zerfiel auch die Logik in den bei ihm überall wiederkehrenden der reinen und angewandten. Mit besonderer Vorliebe bildete er darin auch die Seite des Calcüls aus, die von Wolff weniger beachtet war. In Leibnitz lag sie. Ausser Lambert widmete Ploucquet dieser Richtung grossen Fleiss. Der allgemeine dabei zu Grunde liegende Gedanke ist, das Denken als ein Rechnen zu fassen. Die Gedankenbestimmungen müssen deswegen ertödtet und zum starren Eins der Zahl gemacht werden, zu welcher Behandlung die formale Logik, namentlich durch die äusserliche Auffassung der Bildung der Urtheile und Schlüsse, verführt. Schon im Mittelalter war dies bekanntlich geschehen. Im achtzehnten Jahrhundert aber beneidete man den mathematischen Wissenschaften ihre sogenannte Evidenz und versuchte wiederholt deren Nachahmung. Ist der Gedanke nur als ein Quantum bestimmt, so wird auch eine willkürliche Combination desselben mit andern Gedanken möglich. Man glaubte also durch eine Arithmetik der Begriffe den Gedankenkreis mit unerwartet hervorspringenden Beziehungen erweitern, man glaubte Gedankeu damit erfinden zu können. In diesem Sinn nannte man die Logik wieder eine *ars inveniendi*. Auch der als Geschichtschreiber der komischen Literatur rühmlichst bekannte Flögel in Liegnitz gab damals eine Erfindungskunst heraus, die sich demgemäss ganz consequent zu einer Art von Encyklopädie aller Wissenschaften ausgestaltete. Besonders beschäftigte sich die Logik viel mit der Habhaftwerdung des

Begriffs der Wahrscheinlichkeit, der in der Berechnung der Mortalität, der Verzinsung von Capitalien u. s. f. ein grosses praktisches Interesse erregte. Auch Mendelssohn richtete einen Theil seiner Bestrebungen darauf hin. Lambert, als Mathematiker von Fach, stürzte sich mit Lust in solche Arbeiten. Noch andere, auch schon von Leibnitz angeregte, hingen damit zusammen; insbesondere das Suchen nach einer Bezeichnung der Begriffe nicht durch Wörter, die ursprünglich bestimmten Nationalsprachen, vielmehr einer ideellen, universellen Sprache, einer Pasilalie angehören und demgemäss auch mit abstracten, ganz allgemein verstäudlichen Zeichen dargestellt werden sollten, woraus sich der Gedanke einer Pasigraphie ergab, in deren halbem Besitz wenigstens man gleichfalls die Mathematiker sah. An und für sich ist dies noch unausführbar. Noch ist die Sprache in ihrer nationalen Besonderung der dem Gedanken am Vollkommensten entsprechende Ausdruck. Damals stand diese Untersuchung mit der Logik dadurch in Zusammenhang, dass dieselbe das phänomenologische Element in sich aufnahm. Es ist oben bei Lokke bemerkt worden, dass aus seiner Theorie sich die neuere Sprachphilosophie entwickelte und dass auch Wolff derselben nicht abhold war. So erklärt sich, wie Lambert die Semiotik zu einer besonderen Abtheilung seines Organons machen und darin eigentlich eine allgemeine Grammatik vortragen konnte. Kant hat sich auf solche Tendenzen niemals eingelassen. In dem Aufsatz über die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren äussert er sich (S. W. I. 68 ff.) missbilligend darüber. Er hatte Anderes zu thun. Auch an dem letzten Abschnitt des Lambert'schen Organons scheint er kein besonderes Interesse genommen zu haben. Er spricht nirgends von der Phänomenologie. Und doch war diese in der That wichtig genug, denn es tauchte darin der Gedanke auf, das Negative, den Schein, als ein in der Entwickelung der Intelligenz unvermeidlich vorkommendes, positives Element zu fassen und sogar die verschiedenen Arten desselben aus-

einanderzulegen, ein Gedanke, der späterhin bei Kant in dem, was er Dialektik nannte, ein so grosse Rolle spielte und für die Umgestaltung der ganzen Philosophie von so grosser Wichtigkeit geworden ist.

Nach Herausgabe des Organon trat Lambert mit Kant in einen Briefwechsel, der uns erhalten ist. Die Veranlassung dazu war das Zusammentreffen beider in kosmologischen Ansichten, ohne dass einer vom andern gewusst hatte, sie also gegenseitig überrascht waren. In den Briefen selbst (S. W. I. 345 — 370) sehen wir die Hauptrichtung beider auf die Änderung der Methode gehen. Indem jeder den andern nach sich interpretirt, scheinen beide mit einander übereinzustimmen. Kant legte um diese Zeit, 1770, in seiner Dissertation zum Antritt der ordentlichen Professur, die Angelpuncte seines Systems. Lambert war vorzüglich mit der Revision der metaphysischen Kategorieen beschäftigt. Er hatte schon früher, in Untersuchungen über die Topik, in den *actis eruditorum*, den Anfang damit gemacht, was denn wohl die Ursache ist, dass er in ihrer ausführlichen Darstellung, der Architektonik, Kant's gar nicht erwähnt. So trocken diese oft wird, und so sehr Lambert in den Formalismus des Calcüls oft am unrechten Ort sich laufen lässt, so muss man doch bekennen, dass eine prägnante Selbstständigkeit sich darin geltend zu machen sucht. Man bedenke nur, was es heisst, einer Auctorität sich zu entziehen, welche in alle Schulen, in die ganze wissenschaftliche Bildung, in das Leben eingedrungen war. Wie kommt er auch überall auf Wolff und Baumgarten zurück! Die Abfolge, die Auffassung, die Benennung der Kategorieen ist bei ihm eigenthümlich und das Buch, wie Lambert dies auch schon im Neuen Organon gezeigt hatte, mit einer schwerfälligen popularen Kraft geschrieben, die sich um die Nachweisung des Abstracten im Concreten oft glücklich bemüht. Zuletzt freilich, nachdem anfänglich über die Identität, das Allgemeine und Besondere, das Seyn und Nichts, treffliche Untersuchungen geführt sind, geht am Schluss Alles lediglich auf das Mess-

bare, auf das Zahlengebäude aus und wird der Begriff des Endlichen und Unendlichen nur in seiner quantitativen Bedeutung erörtert.

Das Wesentliche bei Lambert war der richtige Instinct, die Begriffe an und für sich untersuchen zu wollen, sie nicht blos als Prädicate des schon immer vorausgesetzten Begriffs der Dingheit zu nehmen. Aber, ohne eine schöpferische Totalität in sich zu tragen, marterte er sich noch mit einer Menge von kleinen Gedanken herum. Er ist mehr ein Bild kräftiger Unzufriedenheit mit dem Bestehenden, dessen Mängel er meistens richtig einsieht, als dass seinen vielen Veränderungen Ein einziger tiefer Gedanke Halt und Zusammenhang gegeben hätte. Ähnlich erging es in Ansehung der theoretischen Philosophie Chr. A. Crusius, der, 1712 geboren, als Professor der Theologie und Philosophie zu Leipzig 1775 starb. Auch er fand sich durch die Lehre von den sogenannten Denkgesetzen nicht befriedigt und versuchte eine tiefere Begründung derselben, die, so scharfsinnig sie in Einzelheiten ist, im Ganzen von Verwirrtheit nicht freigesprochen werden kann. Als Theologe wirkte Crusius mit solchem Nachdruck, dass Viele sich von ihm angezogen fanden und selbst als Crusianer, auch in Schriften, zur Vertheidigung ihres Meisters auftraten. Am Ende des Jahrhunderts deckte sie bereits ein gewisses mythisches Dunkel. Schelling in der allgemeinen Übersicht der philosophischen Literatur, die er für das Fichte-Niethammer'sche Journal schrieb, erwähnt ihrer mit Verachtung als hinter der Zeit zurückgebliebener philosophischer Querköpfe. Crusius stellt uns eine jener ehrenwerthen Naturen dar, in welchen der theologisch-praktische Trieb das innerste Leben ausmacht und denen deshalb die Wissenschaft nicht schlechthin, sondern mehr als Mittel gilt, einen Gott wohlgefälligen Lebenswandel zu führen. Die Wissenschaft soll uns über Gott und Welt und über uns selbst belehren, damit wir kraft solcher Erkenntniss ein recht reines unsträfliches Daseyn erreichen mögen. Dies Ziel ist ihnen der Nerv der Wissenschaft.

Das Wissen als Wissen anzustreben, spielt ihrem Sinn immer etwas in das Unfromme über. Bei einem Collisionsfall zwischen Glauben und Wissen werden sie unbedingt zur Fahne des ersteren schwören und die Speculation als ein gegen das geoffenbarte Wort unsicheres Menschenwerk perhorresciren. In Allem, was die Empfehlung einer solchen Denkweise betrifft, sind sie, weil es ihnen mit solcher Ascetik heiliger Ernst ist, gewöhnlich sehr beredt und anziehend. Crusius bildet in so ferne zwischen dem Pietismus, welcher zur selbstgefälligen Verachtung der Wissenschaft, und zwischen der abstracten Wissenschaftlichkeit, welche egoistisch zur Nichtachtung der statutarischen Religiosität hinneigt, ein merkwürdiges Mittelglied. In seiner Schriftstellerei sehen wir ihn daher auch consequent von allgemeinen Untersuchungen (*De summis rationis principiis. Lips.* 1752. 8. Kurzer (d. h. 1692 Seiten starker) Begriff der Moraltheologie. 2 Bde. 1772 u. 1773. Endlich Anleitung, über natürliche Begebenheiten ordentlich und vorsichtig nachzudenken. 2 Bde. 1774. 8.) immer entschiedener zu praktischen Aufgaben übergehen. Wenn er im Logischen und Metaphysischen als ein etwas desultorischer Modificator Wolff'scher Gedanken erscheint, so trennte er sich in der Moral ganz von ihm und predigte einen strengen theokratishen Dogmatismus. Wolff hatte als Moralprincip die Vollkommenheit und die aus dem Gefühle der Selbstvervollkommnung entspringende Glückseligkeit angenommen. Crusius dagegen setzte das oberste Moralprincip in den Willen Gottes, wie er durch die biblische Offenbarung Alten und Neuen Testamentes sowohl als durch die natürliche Stimme des Gewissens sich ausspricht. Innerhalb dieser Beschränkung hat er ausserordentlich Schönes geleistet. Das Gesetz muss einen Gesetzgeber, das Abstracte einen zureichenden concreten Grund, das Nothwendige einen freien Ursprung haben. Der Moralität ist alle Wärme geraubt, wenn sie nur einem Gesetz unterwirft, das kalt und eisern befiehlt, ohne aus dem Wesen einer persönlichen Liebe hervorzugehen. Crusius

beweist auch, was man vielleicht nicht erwartet, viel Kenntniss des Lebens, eine weite Übersicht und eindringliche Durchschauung seiner Verhältnisse. Nur wird er in der Beurtheilung desselben durch seine starre Biblicität, die zwischen der theologischen Dignität des Alten und Neuen Testamentes nicht unterscheidet, oft einseitig und engherzig. Er polemisirt zuweilen in ganz pietistischem Ton gegen Kartenspiel, Romanlectüre, Theaterbesuch und Tanz. In Betreff der moralischen Verweichlichung, zu welcher die Romanlesesucht herunterbringen kann, mochte er, da die Deutsche Belletristik damals in eine neue lebendigere Phase eintrat, allerdings manche schlimme Erfahrung zu machen Gelegenheit gehabt haben. Kant hatte vor Crusius als Metaphysiker wie als Moralisten in jüngeren Jahren grossen Respect. Späterhin verminderte sich derselbe freilich. Doch hat er am meisten gesorgt, seinen Namen in lebendiger Erinnerung zu halten. In der Tafel der Moralprincipien, die er in der Kritik der praktischen Vernunft giebt (S. W. VIII. 154), hat er ihn unter den Begründern objectiver Principien aufgeführt. Man kann sagen, dass, wenn Wolff den subjectiven Eudämonismus in seiner mindest egoistischen Form, Crusius die Heteromonie des Willens in ihrer edelsten Gestalt gab.

Obwohl der chronologischen Ordnung nach von E. Platner späterhin, bei der Geschichte der Polemik gegen Kant, noch einmal die Rede seyn müsste, so kann doch hier schon ein für allemal von ihm gesprochen werden, theils, weil seine Polemik nur einzelne Puncte und diese nur beiläufig, gleichsam *à part* berührte, theils weil seine ganze Bildung eine zwischen den Wolffianismus und Kantianismus in die Mitte fallende war. Er war es, der die Meinung der Zeitgenossen in dem, was sie als Lehre von Leibnitz ansahen, so ott rectificiren musste. Platner starb als Professor der Philosophie zu Leipzig freilich erst 1818, überlebte also Kant um vierzehn Jahre, allein er befand sich schon lange in einem asthenischen Zustande, der ihm eine ununterbrochene lebhafte Theil-

nahme an der Literatur oder gar ein kraftvolles Eingreifen in dieselbe versagte. Er erzählt selbst in der Vorrede zur Neuen Anthropologie, Leipzig, 1790, wie ein langer und schwerer häuslicher Kummer ihn entkräftet habe. Als mündlicher Lehrer war er sehr beliebt gewesen. Auf Jean Paul äusserte er eine grosse Wirkung. In einem Brief an den Pfarrer Vogel 1781 (Jean Paul's Biographie von R. O. Spazier, 1835, II, S. 11) vergleicht er ihn mit Lessing und fährt dann fort: „Man muss ihn hören, man muss ihn lesen, um ihn bewundern zu können. Und dieser Mann, der so viel gesunde Philosophie mit so viel Anmuth, so vielen gesunden Menschenverstand mit so grosser Gelehrsamkeit, so viel Kenntniss der alten Griechen mit Kenntniss der Neuen vereinigt und als Philosoph, als Arzt, Ästhetiker, Gelehrter gleich gross ist und eben so viel Tugend als Weisheit, eben so viel Empfindsamkeit als Tiefsinn besitzt; dieser Mann ist nicht blos nur dem Neide jedes schlechten Kopfes, sondern der Verfolgung der mächtigen Dummköpfe und der heimlichen Verläumdung ausgesetzt. Er hat schon viele Streitigkeiten gehabt und noch mehr Feinde sich zugezogen. Er wurde einmal vor das Dresdner Consistorium gefordert, um sich wegen der Beschuldigung des Materialismus zu verantworten. Wenn man ihm etwas weniger Schuld geben kann, so ist es dieses; er ist der erklärteste Feind des Materialismus; man muss seine Aphorismen nicht gelesen, nicht verstanden haben, um es nicht zu wissen. Doch es war ein Consistorium; dieses hat Recht, mit mehr Ehre dumm und mit mehr Heiligkeit boshaft zu seyn als andere Menschen. Er vertheidigte sich, er siegte über die, mit welchen er zu streiten für Schande hielt. Kaufen Sie sich seine philosophischen Aphorismen. Sie treffen in diesen die Leibnitz'sche Philosophie im kernigsten Auszuge und eine Menge Erläuterungen und Bemerkungen in gedrängter Schreibart an." Platner war weder, wie Lambert, ein logischer Subtilist, noch ein theologischer Dogmatist, wie Crusius. Es vereinten sich vielmehr in ihm zwei ganz andere Richtungen, die anthropologische und

die historisch-philosophische. Die erstere fand in Deutschland mit der von Tag zu Tage seit Boerhaave und Haller fortschreitenden Physiologie immer mehrere und immer gründlichere Bearbeiter. Fast in Einem Jahre trafen von Seiten der Philosophie drei ausgezeichnete Leistungen darin zusammen. Platner gab die erste Ausgabe seiner Anthropologie für Ärzte und Weltweise, Leipzig, 1772; J. N. Tetens, den man wohl mit dem Beinamen des Deutschen Lokke ehrt, Professor in Kiel, zu Leipzig 1776 u. 1777 in zwei Bänden seine Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung; Franz v. Irwing endlich zu Berlin seine trefflichen: Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen in 4 Bänden. An subalternen Schriften dieser Art wimmelte es. Die Tendenz wurde immer allgemeiner, das sogenannte *commercium animi et corporis* aus seiner Unbestimmtheit herauszureissen und die abstracte Entgegensetzung angeborener und von Aussen gegebener Ideen durch die genetische Entwickelung des Erkennens aufzuheben. — 1776 gab Platner zuerst seine trefflichen philosophischen Aphorismen zu Leipzig in zwei Bänden heraus, in welchen er jene Richtung der Anthropologie auf die Immanenz und Transscendenz der Begriffe mit der Bearbeitung der Logik und Metaphysik, denen er später noch ein eigenes Lehrbuch widmete, in Verbindung brachte und darin, wie er es selbst nannte, eine Geschichte des Bewusstseyns zu schreiben unternahm. Er drückte dies auch so aus, dass er eine Vereinung der Aristoteles'schen Logik, d. h. der objectiven Bestimmung der Kategorieen, und der stoischen, d. h. der subjectiven Erfassung derselben anstrebe, wie Kant 1781 in der That die Kategorieen, wenn er sie auch nicht ableitete, als Functionen, als Bestimmungen des Verstandes nahm.

Das andere Element, das Platner pflegte, war das der Geschichte der Philosophie. Diese war bis dahin von Brucker und Andern sehr schwerfällig und kritiklos behandelt worden. Mit Plessing, Hissmann, Fülleborn, Tiedemann begann damals eine neue Periode für dieselbe.

Platner hatte eine gediegene, quellenmässige Kenntniss derselben und verstand sowohl Übersehenes in seiner Wichtigkeit bemerklich zu machen, als auch die eigentlichen Fundamentallehren eines Systems scharf herauszustellen. In der zweiten Ausgabe seiner philosophischen Aphorismen (Leipzig, 1784, I, 281 ff.) unterschied er im Allgemeinen folgende Systeme: das Hume'sche, das des allgemeinen Materialismus, das des Dualismus, des Spinozismus, des Idealismus und das Leibnitz'sche. Platner war eigentlich dem Leibnitz'schen Systeme zugethan, aber zugleich skeptisch gestimmt. Ihn geradezu entweder Leibnitzianer oder Skeptiker nennen, ist beides zu viel. Er war ein Grübler, wie denn sein zerknitterndes Denken auch in seiner aphoristischen Manier zur Erscheinung kam, er besass Feinheit genug, die Mängel Anderer, besonders im Detail, zu sehen; auch Bedürfniss genug, den Versuch einer anderen Darstellung der Philosophie zu machen, allein den Ton eines förmlichen Systems durchhalten zu können, war er, so zu sagen, nicht lungenstark genug. Es verblieb bei nicht uninteressanten Ansätzen. Eine besondere Stärke, worin er vornämlich auch Jean Paul zusagen mochte, hatte er in der Zerfaserung der Empfindungen und Affecte, wie dies auch in der lange nach seinem Tode, erst vor einigen Jahren herausgegebenen Ästhetik sichtbar ist. In jener zweiten Ausgabe der Aphorismen wendete er sich vielfach gegen Kant. Mit einer gewissen Kälte spricht er immer von Herrn Kant. Th. I. 283 ficht er Kant's Polemik gegen die metaphysische Psychologie an. S. 285 wirft er ihm vor, die Nothwendigkeit des Begriffs der Substanz nur in der Phantasie, aber nicht in der reinen Vernunft zu finden. 287 findet er es sonderbar, warum Kant die Einfachheit denkender Wesen aus dem Selbstgefühl des Ich, nicht aus dem Unterschied des Eins und Vielen überhaupt abgeleitet wissen will. 305 bekämpft er Kant's Raumtheorie, welche nur für gesichtsfähige, nicht auch für blindgeborne Menschen passe, wie die Unmöglichkeit, den Raum zu denken, überhaupt nur in der Phantasie und nichts Anderes sey, als die Unmöglich-

keit, sich das Nichts bildlich vorzustellen u. s. f. In der Neuen Anthropologie 1790 findet sich keine Polemik gegen Kant, wohl aber macht er in der Übersicht des Inhalts zu §. 595 die Bemerkung, dass er darin, wenn auch nur in einem Beispiel, Kant sehr nahe komme. Bouterwek (Geschichte der Deutschen Poesie u. Beredtsamkeit III, gegen Ende) behauptet. dass Platner, um recht compendiarisch zu schreiben, sich manche Sonderbarkeit, manchen Zwang der Sprache erlaubt habe. Allein er schreibt nur überlegt, gedrängt und reinlich, wie es seinem aphoristischen Denken, das nichts destoweniger zum Schein den Harnisch eines Systems umthut, völlig entspricht. Auffallend ist manche aus dem Streben nach Kürze hervorgegangene Genitivstellung. Dass er sogar schön, die Lessing'sche Anmuth und Bestimmtheit nachahmend, schreiben konnte, beweist der Dialog Sophron und Theodor, der dem zweiten Theil der Aphorismen angehängt ist.

II.

Die Popularphilosophie.

Wir pflegen die Zeit in Deutschland von Wolff's Tode bis zum Jenaschen Idealismus hin die Periode der Aufklärung zu nennen und verbinden mit diesem Ausdruck gegenwärtig meistens einen zweideutigen Nebensinn, nämlich den der Ausklärung, wie Schelling parodisch sagte. Allein es ist nicht ausser Acht zu lassen, dass die Aufklärung an sich eine vollkommen berechtigte Gestalt des Geistes war, welche nur dann erst in den *λόγος ἄδικος* sich verwandelte, als sie bereits ihren höheren Grund aus sich herausgeboren hatte und sich noch gegen denselben festhalten wollte, als sie ausartete und übermüthig und eitel ward, ein Schicksal, welches sie mit jeder particulären historischen Entwickelung gemein hat. In Folge der geschichtlichen Continuität war die Aufklärung ursprünglich nichts, als die Fortsetzung, als die besondere Fortgestaltung des protestantischen Princips, der subjectiven Freiheit, den

Inhalt meines Bewusstseyns, auch den absoluten, als mein eigenstes Selbst zu wissen. Schon Luther, einer der Reformatoren, hatte nicht blos auf den Buchstaben der Bibel, sondern nicht weniger auf klare Gründe sich gestützt, wodurch er den späteren Supernaturalisten nicht weniger, als Rationalisten, die gleiche Berufung auf sich möglich machte. Die Aufklärung setzte daher das Recht des Verstandes durch, insbesondere auch in der Rücksicht, in der empirischen Wirklichkeit sich wiederzufinden und in ihr vom Genuss der Vernunft ausgeschlossen zu seyn. Sie verhielt sich daher in einer Position und Negation, die für ihre Beurtheilung wohl zu unterscheiden sind.

Sie verhielt sich positiv in Ansehung der Natur, des Wohls der bürgerlichen Gesellschaft, der Moralität als der nach ihrer Meinung allein ächten Religiosität, des Nutzens der Kunst und Wissenschaft für die Veredlung des Menschen.

Die mit dieser Position verknüpfte Negation betraf die Poesie, in so ferne sie als Volkspoesie mit der verständigen Naturwissenschaft in Collision gerieth und als Aberglauben verfolgt ward. Sie betraf die Erziehung, in so ferne die neue Pädagogik dem Individuum eine frühreife Selbstständigkeit gab. Sie zeigte sich in der Überschätzung des Industrialismus, in der Gleichgültigkeit gegen die fundamentalen Dogmen des Christenthums, in der beschränkten Auffassung der Wissenschaft und Kunst nicht als Zwecken an und für sich, sondern nur in Beziehung auf individuelle Cultur.

Wie im funfzehnten und sechszehnten Jahrhundert die Europäische Menschheit für die Natur und Geschichte ganz neue Organe bekommen zu haben schien und die Erde in ungekanntem, heimathlichem Reiz ihr entgegenschimmerte, so, muss man sagen, entwickelte sich in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts eine ähnliche Regung, ein Nachfrühling jenes Lenzes. Man hatte sich wieder so sehr in dogmatische Streitigkeiten und Grübeleien eingelassen, dass die Erkenntniss des dem Menschen äusserlich Nächsten ihn

von Neuem mit bräutlicher Gewalt an sich zog. In der Hingebung daran, in der Aufregung eines materiellen Selbstgefühls ging man dann ins Extrem und verwarf auch das Unzuverwerfliche. Die Aufklärung wurde zur selbstgefälligen Aufklärerei.

Anfänglich behandelte man die Natur noch mit grosser Scheu nur aus theologischem Gesichtspunct. Sie sollte für den physikotheologischen Beweis der Existenz Gottes Beispiele liefern. Das Object sollte noch nicht an und für sich ein Interesse haben, vielmehr die Beziehung auf die Religion, indem es zum Mittel des Gottesdienstes gemacht ward, sollte die Erlaubniss geben, es zu bewundern und zu lieben. Feuerbach in seiner Monographie über Pierre Bayle hat an verschiedenen Orten sehr schön ausgeführt, wie in dieser Andacht die wissenschaftliche sich versteckte. Der leitende Grundgedanke war dieser. Der Mensch findet in der Natur das Zweckmässige als Thatsache vor. Er ist nicht die Ursache desselben. Das Zweckmässige selbst, da es in einem Aussereinander für sich seyenden Existenzen besteht, kann auch nicht der Grund seiner selbst seyn. Es muss demnach ein Wesen, und zwar ein subjectives, existiren, welches das Ineinandergreifen aller der Erscheinung nach zufälligen Existenzen schon vor ihrem Existiren entworfen und berechnet hat. Die teleologische Naturbetrachtung liefert uns also die Überzeugung von dem Daseyn eines weisen Gottes in die Hand. Die Leibnitz-Wolff'sche Theorie der prästabilirten Harmonie fand hier eine weitläufige Bewährung. Das Wichtigste ist, dass durch die Teleologie die Organik eine bedeutende Vorarbeit empfing. Erst die mit dem theologischen Tic zusammenhängende Übertreibung machte sie lächerlich und noch in den Xenien spotteten Goethe und Schiller, dass Gott den Korkbaum unstreitig geschaffen, damit es den Flaschen nicht am Stöpsel fehlen möchte.

Mit einer solchen Vorliebe für die Betrachtung der Naturerscheinungen hing das Streben nach dem Naturgemässen in der Erziehung zusammen. Die Philosophie

hielt sich damals für nicht zu vornehm, Abhandlungen zu verfassen über die Pflicht der Mütter, ihre Kinder selbst zu säugen. Man suchte die Kinder von allem Köhlerglauben frei zu machen, indem man ihnen die natürlichen Vorgänge zu eröffnen bemüht war. Die Furcht vor dem Gewitter wurde in Schriften, in Predigten, Gedichten bekämpft. Man solle nicht mit Glocken läuten, nicht aufeinandergehockt mit bleichem Gesicht aus dem Gesangbuch lesen oder zur Bibel als einem vor dem Überall des Blitzes schirmenden Talisman greifen, sondern an dem herrlichen Schauspiel, an dem malerischen Wolkenhimmel, an der kolossalen Musik des Donners sich erfreuen; man solle, mit dem Franklin'schen Apparat ausgerüstet, die Elektricität studiren, den Nutzen derselben bedenken and, Schaden zu verhüten, die Anlegung von Blitzableitern nicht als einen frevelhaften Eingriff in Gottes Rechte und Macht ansehen. Man suchte die Kinder ferner vor grundloser Eingenommenheit gegen manche Thiere, wie Frösche und Spinnen, zu bewahren und setzte an die Stelle von Mährchen und Gespenstergeschichten Raff's — freilich sehr fabelhafte! — Naturgeschichte. Auch das Zeichnen nach der Natur begann, wie Goethe uns in seinem Leben dies recht veranschaulicht. Überhaupt bemühte man sich, den Kindern an einfacher Lebensart, an Abhärtung, an Gemeinschaft mit der Natur Geschmack beizubringen. Milch und Brod sind wohl nie mit mehr Andacht verzehrt, Leinwandhosen und zwilchene Kittel nie mit grösserem Diogenischem Stolz getragen und Sonnenauf- wie Untergänge, der gestirnte Himmel, mit mehr kindlicher Rührung genossen worden, als damals. Die Kräftigung durch die Natur schlug jedoch allmälig in eine cynische Affection und das Bewundern derselben in eine Empfindelei für ihre Schönheit um. Man fing an, auf das Bäurische sich etwas zu gut zu thun und an Duodeznaturschönheiten ein stupides Pathos zu verschwenden.

Hatte die frühere Zucht die Kinder ganz kategorisch behandelt, nach strengem Gebot und mit körperlicher Züch-

tigung für Vergehen, so fing man jetzt voreilig an, den Menschen schon in den Windeln als fertig anzuerkennen. Auch der junge Weltbürger sollte in seinem Rechte nicht beeinträchtigt, auch seine Würde sollte geehrt werden. Unstreitig entsprang aus dieser Richtung auch viel Gutes, eine grössere Innigkeit des Familienlebens, ein grössere Milde. Aber es fehlte auch nicht an jenem Extreme, welches ein Chodowiecki'scher Kupferstich sehr drollig so vorstellt, dass aus einer geborstenen Eierschaale ein fusslanges Bürschchen in Frack und Stiefeln heraustritt und die Wärterinnen, die mit ihm sich zu thun machen wollen, sehr herbe mit den Worten zurückweist: er sey selbstständig! Auch der Respect vor den angeborenen Anlagen der Kinder steigerte sich oft bis zur Lächerlichkeit, ihretwegen schon der Bildung überhoben seyn zu wollen. Der schöne Geist, wie man damals solchen Naturalismus nannte, bedurfte der Wissenschaft nicht.

Der damaligen bürgerlichen Gesellschaft aber ging die wichtige Einsicht auf, dass jeder ihrer Stände in ihrer Totalität ein nothwendiges Moment sey, dass keiner über den andern als ein für das Ganze an und für sich bedeutenderer sich zu erheben habe und dass nicht die objective Bestimmtheit, die Art der Arbeit, sondern die Gesinnung, mit welcher sie verrichtet werde, den wahren Menschen ausmache. Man fing an, die Quellen des Nationalreichthums zu untersuchen. Italiener, Franzosen, Engländer stellten scharfsinnige Systeme darüber auf. Man überzeugte sich, dass der Bauer und Handwerker vollkommen so viel werth seyen, als der Soldat, der Gelehrte, der formengeschmeidige Hofmann. Wurden doch die letztern Classen von manchen Nationalökonomen sogar für die sterilen erklärt. Man begriff die Nothwendigkeit, einen Staat in pecuniairer Hinsicht selbstständig zu machen und fand in der Arbeit der Agricultur und Industrie, im Handel und den völkerverbindenden Reisen die ergiebigsten Quellen. Man besuchte von nun an Werkstätten und Fabriken. Früh schon führte man die Kinder in sie ein und suchte ihnen

vor der Production, auch einer Stecknadel, eine gewisse Ehrfurcht einzuflösen, indem man die Reihe der zahllosen Vermittelungen auseinanderfaltete, die das Werden eines so winzigen Dinges durchgehen muss, und indem man den daraus entstehenden Handelsgewinn überschauen liess. Ja, die Reichen und Vornehmen liessen die Kinder selbst ein Handwerk lernen. Oft schon in zartem Alter fing das Papparbeiten und Buchbindern an. Dies durch die Bildung gesetzte und daher vernünftige Nivellement des Standesunterschiedes und dieser Cultus der Technik wurde mit einem Enthusiasmus gepflegt, der in der That die wärmste Anerkennung verdient. Zu dem ersteren trug die immer steigende Ausbreitung der Logen nicht wenig bei und die schönsten der Deutschen Freimaurerlieder, die vom Jubel der allgemeinen Menschenliebe überfliessen und auch dem Bettler und Neger die Bruderhand drücken, sind damals gedichtet worden. An jenem Cultus der Technik aber hatte die Wissenschaft der Natur durch die erregtere Lust am Experimentiren wesentlichen Antheil, abgesehen von der reinen Freude an solchem Schaffen. Das Abgeschmackte trat erst dann ein, als man diese verlor, nur den kahlen Nutzen ins Auge fasste und mit seinem Egoismus, mit der Verendlichung des Geistes in den niedrigsten Interessen jene anfängliche Freude an der Thätigkeit des Geistes als solcher verunreinigte. Das Franklin'sche Zeit- und Geldersparen und unaufhörlich Beschäftigtseyn, das für einen jungen, sich eben begründenden Staat, der sogar sein Terrain der Natur zum Theil erst abkämpfen musste, vortrefflich passte, wurde mit Deutscher Zähheit zum Zerrbilde gemacht. Je mehr man sich in solche Werkthätigkeit versenkte und durch sie in der irdischen Wirklichkeit sich einheimisch machte, je mehr man das historisch Positive nur als ein den Einzelnen zufällig Begrenzendes, seine reine Menschheit als Race, Vaterland, Stand, Glauben Verhüllendes ansah, um so mehr musste als letztes Kriterium des Menschenwerths die Moralität sich hervordrängen. Denn sie ist es, welche durch die unmittel-

bare Würde des Willens, der zum Guten sich entschliesst, der sich als den zum Guten strebenden setzt, das Subject ohne alle weitere Äusserung und Bewährung zur Absolutheit erhebt. Ich habe das Gute zwar noch nicht gethan. Ich thue es auch noch nicht. Aber ich erkenne an, dass ich es thun soll und habe auch den Willen, diesem Befehl des Guten zu gehorchen. Solche Gesinnung, sich als Subject der Pflicht zu wissen, ist das Höchste in mir und in Euch. Die Moralität ist es daher auch, die das allen Völkern, wie sehr sie durch Klima, Abstammung, Religion, Sitte, Geschichte getrennt seyn mögen, Gemeinsame ausmacht, worin der Christ mit dem Juden und Heiden übereinzustimmen sich gezwungen sieht. Vor dieser Gewissheit verschwand daher auch der Werth, den man bis dahin auf die statutarische Religion, auf die Dogmen, welche auf das Wesen Gottes sich beziehen, auf die Bibel als göttliche Offenbarung, auf die Geschichte Christi als auf die des Gott mit dem Menschen versöhnenden Gottmenschen, auf den Vorzug des Christen vor Juden, Türken und Heiden gelegt hatte. Im Gegentheil erschien dies Alles gegen die reine kategorische Innerlichkeit des Gewissens als ein Hypothetisches und Äusserliches. Die Aufklärung duldete mit ihrem sogenannten gesunden Menschenverstande keine widerspruchvolle Vorstellungen, wie dass Gott Einer im Wesen, doch dreifaltig von Person, ewig und doch als ein Mensch in der Zeitlichkeit erschienen und gestorben, ein heiliger Geist und doch auch in Sinnlichem, wie Taufe und Abendmahl sich mittheilend, dass er die Vorsehung der Weltgeschichte und doch gegen Millionen Menschen, die zufällig nicht als Christen geboren werden, neidisch, ihnen seine Liebe relativ entziehend seyn solle. Das moralische Bewusstseyn erzeugte in seiner Selbstgenügsamkeit zunächst ein Misstrauen gegen die Wahrheit der Dogmen. England und Frankreich hatten das Beispiel gegeben, sie als Vorurtheile zu behandeln. Der Witz hatte an den Widersprüchen der religiösen Vorstellungen tausend Lächerlichkeiten aufgeblättert. Das

Misstrauen ward sogar zur Überzeugung, wenigstens zur Selbsttäuschung mit ihr. Die neue Überzeugung fing an, sich der alten zu schämen und die Gebildetseynwollenden wetteiferten darin, eine aufgeklärte, d. h. auf den Glauben an ein höchstes Wesen und die Moralität reducirte Religion zu haben. Die durch solche Umwandlung des Bewusstseyns bedrohte Orthodoxie liess es zwar nicht daran fehlen, ihren Zorn über solch Verderben auszuschütten, allein die Richtung der Zeit ging unaufhaltsam auf die Befreiung des Menschen von allem Geschichtlichen, auf seine subjectiv-absolute Verselbstständigung, zumal man nicht einsah, welcher Nutzen aus solchen Mysterien, wie die Dogmen der Kirche sich darboten, für das praktische Leben hervorgehen könne, hingegen der Nutzen der Gewissenhaftigkeit für Handel und Wandel ganz unzweifelhaft war.

Unter solchen Umständen war das Aufblühen der Kunst und Kunstbetrachtung das grösste Glück für die Zeit, indem dadurch jener abstracte Gegensatz von Sinnlichem und Nichtsinnlichem und jene mit ihren Endlichkeiten prahlende Nützlichkeitskrämerei einigermaassen contrebalancirt wurden. Die Kunst fordert Einheit des Sinnlichen und Geistigen und Wirkung auf das Publicum. Es ist die Aufgabe einer Geschichte unserer Nationalliteratur, wie Gervinus sie concipirt hat, zu zeigen, welch' ein Interesse man damals an allen belletristischen Productionen nahm, mit welcher Spannung man von gefeierten Schriftstellern das Neueste empfing, welch' ein Echo auch die kleinsten Gedichte in den Gemüthern hatten und wie man auf ihre Verse als auf kanonische Autoritäten sich berief. Glückliche Schriftsteller, Ihr hattet noch ein aufmerksames, ein dankbares Publicum! Besonders war es das Theater, das in jenen Tagen mit einer Leidenschaft gepflegt ward, wovon wir jetzt, nachdem Häuser, Coulissen, Maschinen und Costume sich verbessert und alle Acteurs in denkende Künstler sich verwandelt haben, nichts mehr wissen. Lessing's Dramaturgie bewahrt uns

am besten das Bild jener Zeit, wo man noch mit Herzpochen vor dem Vorhang sass und jeden Gestus, jeden Blick und Ton bis in die feinsten Details in sich sog. Allerdings trug die Poesie zur Verbreitung und Befestigung, selbst der Extreme, der Aufklärung ebenfalls nicht wenig bei, aber, auch als Propaganda derselben, übte sie doch ihrer Natur nach eine veredelnde Kraft. Dass man von der Kunst Nützlichkeit verlangte, dass sie die Sitten bessern, schädliche Vorurtheile zertrümmern, gute Lehren geben, das Herz reinigen, zu menschenfreundlichen Gefühlen stimmen, dass namentlich das Theater eine Schule des Lebens seyn sollte, war eine immer noch würdigere Auffassung, als die, welche in ihren Werken nur das Vehikel einer schlaffen Erholung und gedankenlosen Unterhaltung sucht.

Die damalige ästhetische Kritik war voll von solchen Empfehlungen der Kunst. Besonders aber waltete darin von diesem Gesichtspunct der ernsten und heiteren Rührung ein psychologisches Element, das für die tiefere Auffassung des Geistes von grossen Folgen war. Dies war der Begriff des Vergnügens, wie man damals sich ausdrückte, dessen Gegensatz von Lust und Unlust sorgfältigweitläufigen Betrachtungen unterworfen ward. Weil derselbe der subjectiven Bestimmung anheim fällt, so ist es zufällig, was auf die eine oder andere Seite desselben gestellt wird. Ein und dasselbe kann von einem und demselben Subject hier und jetzt in dieser Beziehung als Lust, dort und dann in jener als Unlust erregend genommen werden. An und für sich ist gar keine Bestimmung darüber möglich. Eine solche hätte man damals aber gar zu gern aus den Gliedern des Gegensatzes gemacht. Die unendliche Fasslichkeit dieser Relativität, die mühelose Leichtigkeit, in ihrem Sinn Versicherungen zu geben, was man angenehm oder unangenehm finde, erhoben diese grenzenlos triviale Kategorie neben der eben so subjectiven und wohlfeilen der Nützlichkeit zur beliebtesten. Es ist in der That unglaublich, wie viel Papier darauf verwendet ward.

Und doch kann man auch hier das Zeitalter nicht so geradezu verdammen, besonders wenn man sieht, wie auch die ersten Schriftsteller des Jahrhunderts, ein Mendelssohn, Garve, Kant, beständig darauf zurückkommen und wie in Betreff der Kunst Lessing z. B. sich angelegen seyn lässt, in seiner Dramaturgie die wahre Aristoteles'sche Lehre von der Reinigung der Leidenschaften durch Furcht und Mitleid in diesem Sinne auseinanderzusetzen. Der Zusammenhang dieser Erscheinung mit früheren und späteren ist etwa folgender.

Bis auf das achtzehnte Jahrhundert hatten objective Bestimmungen das Leben beherrscht. War auch protestantischer Seits die Freiheit der Subjectivität das Princip, so war doch dieselbe zunächst eine inhaltsvolle. Das Subject erkannte die heilige Schrift, die symbolischen Bücher, die Gesetze des Staats, die Auctorität der Geschichte noch an, wenn es sich auch das Recht ausbedingte, darüber seine Gedanken zu haben, diesen Inhalt vor dem Forum seiner Reflexion sich rechtfertigen zu lassen. Sollte es aber zwischen ihm und dem objectiven Gehalt zur freien Einheit kommen, so musste es zur Trennung seiner Subjectivität als der unendlichen Form von allem Inhalt, in so ferne er ein äusserlich gegebener war, fortgehen. Diese Trennung war der Act des Zweifels, der als Freidenkerei, Starkgeisterei, Aufklärerei erschien. Das Subject leerte sich aus von aller Überlieferung. Sie war ihm verdächtig. Es wollte nicht vom Contagium früherer Jahrhunderte sich inficiren lassen, sondern einen reinen Anfang machen. Allein in solcher Negativität war es eben nur die Form der Freiheit, deren Inhalt sie selbst als unendliche Bestimmbarkeit war. Der Fortschritt aus dieser Leere, die Wiedererfüllung des Subjects, das Erobern eines Inhalts fing nun theoretisch damit an, dass der Mensch sich als den Gesetzgeber der Welt betrachtete, praktisch aber mit der Reflexion auf seine Zustände. Früherhin hatte er nicht daran gedacht, auf sich selbst einen solchen Accent zu legen; jetzt aber ward er sich in seiner

Particularität wichtig. Das Material der empirischen Psychologie wurde durch Tagebücher, Biographieen, Confessionen, Mittheilung von Briefwechseln, unendlich angeschwellt. Archive wurden dafür gegründet. Um den wahren Menschen zu entdecken, wurde rastlos das Innere ins Äussere, das Äussere ins Innere umgewendet. Oft ward das alte Gebot der Selbsterkenntniss zur hypochondrischen Selbstbeobachtung verkehrt. Der ärgste Heautontimorumenos glaubte, wenn nicht der edelste, doch der merkwürdigste Mensch zu seyn. Im Ausspähen der Falten des menschlichen Herzens, in Gefühlen aller Art, in neuen Classificirungen des oberen und unteren Begehrungsvermögens, im Experimentiren mit seiner Empfindungsfähigkeit suchte man es sich einander zuvor zu thun. Dieser Standpunct war nothwendig, denn wirklich schlägt der über sein Wesen noch nicht wahrhaft aufgeklärte Mensch mit der Oscillation von Lust und Unlust sich unendlich viel herum. In den so berühmt gewordenen Untersuchungen über den Ursprung und die Nothwendigkeit des Übels hatte diese Tendenz sich schon vorgebildet. Hier galt es einem noch tieferen Begriffe, dessen theologischen Nimbus man in einer Zeit von sich wies, in welcher man den Menschen vom Hause aus für gut zu halten geneigt war. Man wollte Glückseligkeit. Welch' eine charakteristische Zusammensetzung! Die Seligkeit ist gegen das, was wir Glück nennen, gleichgültig. Sie kann mitten im herbsten Unglück bestehen. Sie ist ewiger Art, der gemeinen Vergänglichkeit entnommen. Sie ist der Geist, der in seiner Freiheit die Genüge findet. Das Glück dagegen ist zufällig. Es kommt von Aussen an uns und wird durch Umstände bedingt, die nicht immer in unserer Gewalt sind. Indem man nun das Compositum Glückseligkeit bildete, lag darin eine dunkle Vermischung der ewigen, unbedingten, aus der wahren Freiheit des Geistes entspringenden Seligkeit und des irdischen Wohlergehens. Man wünschte dies zu etwas Perennirendem zu machen, und wir werden bei Kant sehen, wie er diese Frage des Jahrhunderts zu lösen suchte. In

die Theologie wurde sie eigends durch Steinbart in Frankfurt an der Oder hineingezogen, der das Christenthum als Glückseligkeitslehre behandelte. Auf welche Weise die früher berührte Kategorie des Nutzens mit der eben geschilderten zusammenhing und wie in beiden die Hauptwendepuncte des Eudämonismus lagen, ist zu einleuchtend, als dass es einer besondern Erörterung bedurfte. Die endliche Erfahrung, mit aller Breite, zu welcher man jene Kategorieen ausdehnte, doch kein Genüge finden zu können, d. h. die dem Geist an sich immanente Unendlichkeit über alle diese Relativitäten, die man umsonst festzuhalten und zur absoluten Wahrheit zu steigern suchte, doch wieder hinausragen zu sehen, der Schmerz des Bedürfnisses eines andern Inhaltes, war der Hebel, der zu einer tieferen Kunst und Wissenschaft führte.

Diese vielverschlungene Aufregung bildet zu der Ruhe, welche die Herrschaft des Leibnitz-Wolff'schen Systems in der ersten Hälfte des Jahrhunderts begleitete, einen starken Contrast und brachte die Popularphilosophie der Aufklärung hervor. Die Belletristik verbündete sich mit der Philosophie. Vornämlich hat die Universität Leipzig die Mission gehabt, für die Popularisirung der Philosophie bis auf unsere Tage thätig zu seyn. Hier war Gottsched, ein Ostpreusse, ein Wolffianer, der für die schönen Redekünste so viel Gutes als Übles that, Professor der Philosophie und schrieb als solcher auch eine gar nicht ungeschickte Encyklopädie der Philosophie, worin er sich eines guten Vortrags befliss, der uns gegenwärtig, hundert Jahre später, freilich oft sonderbar anmuthet, wie z. B. wenn von den Luftbegebenheiten, von den wässrigen Begebenheiten, von den Begebenheiten des menschlichen Leibes, von den Begebenheiten des Menschen nach dem Tode u. dgl. mehr gehandelt wird. Nicht weniger wirkte zu Leipzig Gellert für eine solide didaktische Prosa, namentlich durch seine Vorlesungen über die Moral, die auch, was in Deutschland wohl das erste Beispiel dieser Art ist, gedruckt wurden. Eine Menge Journale endlich, die Bremer Beiträge

des Verstandes und Witzes, Gottsched's vernünftige Tadlerin, der Schweizerische dem Englischen *Spectator* nachgeahmte Maler, die Literaturbriefe, die Bibliothek der schönen Wissenschaften, u. a. unterhielten einen steten Verkehr mit dem Publicum und mussten, um sich den möglichst grossen Umfang zu schaffen, eine deutliche und anziehende Schreibart nebst einer beständigen Aufmerksamkeit auf die Richtung des Zeitgeistes sich angelegen seyn lassen. Es wurde oben Hegel's Bemerkung angeführt, dass die Wolff'sche Philosophie an sich Popularphilosophie gewesen sey. Man hat daher das Streben nach einer fasslicheren und gefälligeren Form als eine Reaction gegen den Pedantismus der demonstrativen Methode anzusehen, was ein wahrhafter Fortschritt war. Allein zu Wolff's Ehre muss man bemerken, dass er in kleineren Abhandlungen und Reden, die nach seinem Tode gesammelt wurden, selbst schon eine freiere Beweglichkeit gezeigt und den Übergang also angedeutet hatte.

Historisch lässt sich die Kant'sche Philosophie ohne Berücksichtigung dieser Bewegungen gar nicht recht verstehen. Erst auf diesem genetischen Wege sieht man, wie sehr Kant für den Gedanken seines Jahrhunderts das wurde, was Lessing für die Kritik, Friedrich der Grosse für den Staat, Goethe für die poetische Anschauung. Indessen kann man hier keine ausgeführte Geschichte jener denkwürdigen Periode erwarten, sondern wir müssen uns auf das Hervorheben derjenigen Schriftsteller beschränken, zwischen denen und Kant der Idee oder auch der persönlichen Berührung nach eine Beziehung sichtbar ist, wobei wir zugleich bemerken, dass wir im dritten Buch auf die Popularphilosophie noch einmal da zurückkommen müssen, wo sie gegen die Kant'sche Philosophie sich erhebt.

Einer der tüchtigsten Vertreter der Aufklärung war H. S. Reimarus, der 1768 als Professor am Gymnasium zu Hamburg starb. Er hat durch seine für jene Zeit classische Vernunftlehre (Hamburg 1756, V. Aufl. 1790), durch sein Buch über die Kunsttriebe der Thiere, das erst jetzt

in Kirby einen würdigen Nachwuchs erhalten hat, durch seine Abhandlungen über die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion (von denen die V. Aufl. zu Hamb. 1781 erschien), und durch die Wolffenbüttler Fragmente, wenn sie von ihm herrühren, sich einen der ehrenvollsten Namen erworben. Seine Naturbetrachtung hatte allerdings noch durchweg einen theologischen Anstrich. Man muss hier selbst die locale Atmosphäre in Betracht ziehen. Brockes war ihm in Hamburg vorangegangen und von diesem bemerkt Gervinus (Geschichte der Deutschen Nationalliteratur III, 551) mit Recht, die Sinne der Deutschen emancipirt zu haben. Je älter Brockes wurde, je systematischer wurde er. Was aber bei ihm, da es noch für Poesie gelten sollte, zur Carricatur ausschlug, ward bei Reimarus zur angemessensten Prosa. Er schrieb einen kühlen, immer auf den Gegenstand gerichteten und darum durch die sachliche Stärke lebhaften Styl. In Hamburg sind Orthodoxie und Aufklärung bis zu ihren Extremen sich in stets neuen Erscheinungen gefolgt. Als Republik muss es für seine notablen Bürger auf strenge Sitte halten, welche auch im kirchlichen Leben bis zu grosser Festigkeit sich verdichtet. In der Gravität der soliden Firmen hat die Anhänglichkeit an den alten Glauben eine bedeutende Stütze. Aber zugleich ist Hamburg Welthandelsstadt. Die Schiffe aller Nationen lassen in ihm ihre Wimpel flaggen. Der Reichthum lockt zum gemächlichen Wohlleben. Der Luxus verliert sich in die Ausschweifung. Hagedorn sang hier seine Scherz- und Weinlieder. Das Seeleben aber bringt so manches Wunder fremder Zonen nahe. Der Blick für die Natur schärft sich und dringt in die Ferne. Die Anschauung des dem Menschen Gegebenen, des Diesseits, vermannigfaltigt sich unwillkürlich. Jene der Niederländischen Stilllebenmalerei eigenthümliche Genauigkeit in der Beobachtung des Kleinen, jenes Erkennen des Bedeutendsten auch im Geringsten, taucht unverkennbar in Brockes' Sinnenschule auf. In Reimarus erscheint der praktische, gesunde Menschenverstand im ächten Verstande des

Worts. Namentlich weiss er, so sehr er die Rechte desselben verficht, den Sophistereien der Englischen und Französischen Gelehrten mit grossem Erfolg die Spitze zu bieten. Eine „Vertheidigung des Deismus, eine Apologie der Vernunft gegen ihre Verschreiung auf den Kanzeln" konnte Reimarus so, wie er gethan, wohl nur in Hamburg schreiben. Eben so nothwendig war es, dass er, mit der Aufsuchung des Naturzusammenhanges beschäftigt, in ihm die immer gegenwärtige Tiefe des ewig schaffenden Gottes anbetend, an den Wundererzählungen des alten und neuen Testamentes sich stossen musste, denn sie hoben das, worin er Gottes Weisheit und Allmacht zu bewundern so grosse Ursache fand, die Gesetze der in sich unendlich zweckvollen Natur, auf eine willkürliche, nur oberflächlich motivirte Weise auf. Der Durchgang der Juden durch das rothe Meer wurde von ihm ohne Schonung als unmöglich und sinnlos nachgewiesen. Man wird sich erinnern, welch' grosses Interesse gerade dies Wunder im vorigen Jahrhundert durch Niebuhr's Untersuchungen darüber an Ort und Stelle gewann. Eben so ward dem an den Causalnexus gewöhnten Verstand des Reimarus die Auferstehung Christi eine Unmöglichkeit. Ohne die geringste frivole Beimischung, vollkommen gottesfürchtig, aber mit unerbittlichem Scharfsinn, stellte er die Hypothese auf, die Jünger könnten den scheintodten Leichnam entwendet haben. Solche revolutionaire Gedanken wurden in einer Stadt rege, worin der durch Lessing's Polemik negativ unsterblich gemachte Hauptpastor Göze, der zelotische Vertheidiger einer trocknen, buchstäbischen Orthodoxie, lebte, und worin 1723 derjenige geboren ward, der mit marktschreierischer Energie die pädagogische Wiedergeburt des Jahrhunderts, die Bildung zur Philanthropie betrieb und an die Stelle des Rousseau'schen Ideenduftes den übel machenden Geruch seines Philisterknellers setzte, den Goethe als der ὁ πανὺ des Jahrhunderts noch leibhaftig empfinden musste.

Der praktische Trieb der Zeit war gross. Eine gewisse politische Unbefangenheit machte damals nicht blos viele Äusserungen möglich, welche gegenwärtig von engherzigen, gegen den Absolutismus servilen Censuren vielleicht niedergeschlagen würden, sondern gestattete auch ein Darangehen an die Verwirklichung von sogenannten neuen Ideen, die oft kaum den Namen flüchtiger Einfälle verdient hätten. Vorzüglich waren die kleinen Fürsten Deutschlands bestrebt, der Kunst und Wissenschaft mit liebenswürdigem Eifer entgegenzukommen und die mächtigeren, wie Friedrich der Grosse, Joseph II., suchten wenigstens nicht zu hindern und, so viel sie konnten, von Oben her ein Beispiel des Interesses für Aufklärung und Fortschritt der Menschheit zu geben.

Allgemein war das Streben nach Verbündung, nach Association der Gleichgesinnten. Von sogenannten Kränzchen zog es sich hinauf bis zu den Logen. Selbst auf Jesus wendete man den Gedanken der Logenstiftung an. Der bekannte K. Fr. Bahrt (geb. 1741, gest. 1792) trieb nicht blos in der Theologie die Neologie auf das Äusserste, sondern beabsichtigte, wie anbrüchig er auch durch ein ungeregeltes Betragen seinen Ruf gemacht hatte, sogar eine Coalition gleichdenkender Deutscher Theologen unter dem Namen einer Deutschen Union, welches Schrittes wegen er auf die Festung von Magdeburg geschickt wurde. In einer solchen Zeit, die mit dem Erglühen für allgemeines Menschenwohl auch dem Naturalismus huldigte, musste sich ein Zimmermann, ein Schweizer, der aber wie Johannes von Müller den grossen Monarchen bewunderte und die Eifersüchteleien der Schweizerstädte verachtete, gegen den „Nationalstolz" kehren und mit abschreckenden Farben, besonders aus der Geschichte der Klöster entnommen, die „Gefahren der Einsamkeit" viel greller malen, als die Vortheile, die sie dem Geist bietet. — Einer der durch ein schönes *juste milieu* liebenswürdigsten Schriftsteller war Chr. Garve (geb. 1742, gest. 1798), der eine Zeitlang in Leipzig Gellert's Nachfolger war, jedoch, da

ihn das Halten der Vorlesungen zu sehr anstrengte, bald wieder nach seiner Vaterstadt Breslau zurückkehrte. Er hat in die damaligen Journale viele gutgeschriebene Aufsätze geliefert und in grösseren Schriften vornämlich mit der Moral sich beschäftigt. Seine werthvollste noch immer brauchbare Abhandlung ist die über die verschiedenen Principe der Sittenlehre von Aristoteles bis auf Kant. Es blieb diese Manier auch nach Garve noch lange Zeit bei den theologischen Moralisten herrschend. Für die Philosophie wurde derselben durch das Schleiermacher'sche Werk über diesen Gegenstand ein Ende gemacht. Wie Garve mit Kant anfänglich in einem etwas gespannten Verhältniss stand, wird im dritten Buch erzählt werden. Späterhin nannte ihn Kant selbst einen ächten Weisen. Der Geduldsheroismus, mit welchem Garve eine der schmerzlichsten Krankheiten, den Gesichtskrebs, Jahre hindurch bis zum Tode ertrug, flösste ihm die grösste Hochachtung für ihn ein.

Wenn Halle, welches den anstössigen Leichtsinn des Dr. Bahrt vors Thor auf die Weinberge hinauswies, der Sitz der Scholastik und Systematik; Leipzig, durch den Buchhandel und seine centrale Lage auch äusserlich dazu begünstigt, der der socialen Popularisirung; Hamburg der des gelehrten Supernaturalismus und Naturalismus war; so war Berlin recht eigentlich der Ort, in welchem die Aufklärung alle ihre Richtungen concentrirte. Es fehlte hier so wenig, als in den genannten Städten, an der strengsten Rechtgläubigkeit, am staubigsten Pietismus und hierarchischen Fanatismus. Nicolai hat uns im zweiten Theil seines Sebaldus Nothanker (1775, S. 71 ff.) eine Statistik von der Frömmigkeit des damaligen Berlins gegeben, aus welcher man sich, da er, als er dies Buch schrieb, noch kein Ultra der Aufklärung war, wohl ein ziemlich richtiges Bild von der Lage der Dinge machen kann. Allein, wie schon im zweiten Abschnitt dieses Buchs erwähnt worden, war hier der ungezügeltsten Freiheit des Denkens durch Friedrich II. und seine Hinneigung zur Französischen Literatur ein Ka-

ravanserai eröffnet. Und wie immer, wo Extreme sich entgegenstehen, bildete sich auch hier eine gewisse Mitte derselben. Ein Theil der Berliner Prediger neigte sich zur Englischen Moral. Der Gemeinsinn der Schotten, Shaftsbury's Sympathie, wurde von ihnen in das Deutsche gute Herz übersetzt. An der Spitze derselben stand Spalding. — Ein anderer Theil gehörte den in Berlin angesiedelten reformirten Gemeinden an. In diesen herrschte damals noch die ganze Sittenstrenge des Calvinismus. Der theoretischen Orthodoxie des Lutherthums stellte sie eine praktische entgegen. Auch ermässigte sie die Licenz, zu welcher die Reformirten durch das unmittelbarste Zurückgehen auf das Bibelwort in der Auslegung desselben fortgehen können, während in der Luther'schen Kirche die Exegese von der Norm der symbolischen Bücher abhängig blieb. Der schärfste Ausdruck dieses Wesens ist für Berlin die Ancillon'sche Familie geworden. Eine besondere Wichtigkeit erhielt die reformirte Kirche überdies dadurch, dass das königliche Haus sich ihr anschloss. — Die wissenschaftliche Mitte der ganzen Bewegung ward die Akademie, die von Friedrich II. aus dem unter seinem Vater entstandenen Verfall wieder hergestellt war. Alle Akademieen, da sie auf Umfassung aller Zweige wenigstens Einer Wissenschaft ausgehen, haben etwas Eklektisches und sind, da sie die Geselligkeit der Meister der Wissenschaft beabsichtigen, dringend auf Urbanität der Form hingewiesen. Das damals in ihr bestehende Herrscherthum der Französischen Sprache steigerte das Conversationelle der Darstellung, abgesehen davon, dass eine Hauptstadt auf die ästhetische Entwicklung immer einen grossen Einfluss übt. So vereinigten sich denn zu Berlin der Geograph Büsching, den Friedrich, da die Göttinger Universität ihm wegen heterodoxer Meinungen in seiner Lehrfreiheit Beschränkungen machte, als Gymnasialdirector nach Berlin rief; die Prediger Zöllner und Teller; der schon oben erwähnte Irwing; der besonders mit der Geschichte der Philosophie beschäftigte Formey; We-

guelin, der die Philosophie der Geschichte cultivirte; Gedicke, der sich mit Campe, Resewitz u. A. die Revision des Erziehungswesens zum Zweck machte; Biester, der Bibliothekar, welcher die Berliner Monatsschrift begründete, zu der Kant so Vieles beisteuerte; Sulzer, auch ein Schweizer, geb. 1720, gest. 1779; der unternehmende Nicolai; Engel, geb. 1741, gest. 1802, und Andere. Die meisten dieser Männer waren Akademiker; auch Nicolai war es. Sulzer wirkte besonders für die ästhetische Gelehrsamkeit. Wie er zu seiner Zeit stand, kann man gewiss nicht besser sich veranschaulichen, als durch Goethe's gedankenschwere Kritik sowohl seiner allgemeinen Theorie der schönen Künste in alphabetischer Folge, als seiner Abhandlung: Die schönen Künste in ihrem Ursprung u. s. w. (S. Goethe's Werke XXXIII. 1 — 10 und 24 — 35). Zum Anreiz, die herrlichen Worte selbst nachzulesen, da wir hier nicht weiter darauf eingehen dürfen, nur eine Stelle: „Dass einer, der ziemlich schlecht raisonnirte, sich einfallen liess, gewisse Beschäftigungen und Freuden der Menschen, die bei ungenialischen gezwungenen Nachahmern Arbeit und Mühseligkeit wurden, liessen sich unter die Rubrik Künste, schöne Künste, classificiren, zum Behuf theoretischer Gaukelei, das ist denn der Bequemlichkeit wegen Leitfaden geblieben zur Philosophie darüber, da sie doch nicht verwandter sind, als *septem artes liberales* der alten Pfaffenschulen.“ So viel über Sulzer's Lexikon. Über seine Abhandlung nur diese Stelle: „Er will das unbestimmte Principium: Nachahmung der Natur, verdrängen, und giebt uns ein gleich unbedeutendes dafür: Die Verschönerung der Dinge. Er will, nach hergebrachter Weise, von Natur auf Kunst herüberschliessen: „In der ganzen Schöpfung stimmt Alles darin überein, dass das Auge und die andern Sinne von allen Seiten her durch angenehme Eindrücke gerührt werden.“ Gehört denn, was unangenehme Eindrücke auf uns macht, nicht so gut in den Plan der Natur, als ihr Lieblichstes? Sind die wüthenden Stürme, Wasserfluthen, Feuerregen,

unterirdische Gluth und Tod in allen Elementen nicht eben so wahre Zeugen ihres ewigen Lebens, als die herrlich aufgehende Sonne über volle Weinberge und duftende Orangenhaine? Was würde Herr Sulzer zu der liebreichen Mutter Natur sagen, wenn sie ihm eine Metropolis, die er mit allen schönen Künsten, als Handlangerinnen, erbaut und bevölkert hätte, in ihren Bauch hinunter schlänge?" — Engel hatte als Theaterdirector wirklich eine praktische Aufgabe der Ästhetik zu lösen. Und er that dies mit Erfolg. Die Berliner Bühne feierte unter seiner Verwaltung einen ihrer glänzendsten Culminationspuncte. Auch hat seine Mimik sich lange in verdientem Ansehen erhalten. Die Popularisirung der Philosophie förderte er namentlich durch seine Sammelschrift: Der Philosoph für die Welt, in deren zweiten Theil er auch einen Aufsatz von Kant über die verschiedenen Menschenracen als classisch aufnahm.

In speciell philosophischer Beziehung ist hier Moses Mendelssohn zu erwähnen, geb. 1729, gest. 1786. Bis an seinen Tod galt derselbe als einer der ersten Philosophen und Stylisten. Garve (Sammlung einiger Abhandlungen u. s. f. Neue Aufl. II. 65) nennt ihn nebst Lessing und Engel als die einzigen Prosaisten, die wir im didaktischen Fach dazumal den Ausländern hätten entgegensetzen können. Allein man muss jetzt wohl urtheilen, dass Mendelssohn ein besserer Stylist als Philosoph gewesen und dass selbst, in jener Beziehung die Politur der Wolff'schen Deutlichkeit, eine trockne Eleganz, eine beredte Nüchternheit die Hauptsache ausmachen. Eigenthümliche Ideen hat Mendelssohn eigentlich nicht gehabt. Er war ein geschmackvoller Wolffianer und das Schöne seines Styls kann man im Lessing'schen an der Quelle kennen lernen. Die Simplicität seines Lebens, die persönliche Würde in aller Knappheit der Situation, der wissenschaftliche Eifer, der sich durch so grosse äussere Hemmungen hindurcharbeitete, der Wahrheitssinn, der mit immer neuem Durst an die Forschung ging, diese vortrefflichen Eigenschaften waren es unstreitig, welchen Mendelssohn einen grossen Theil

der Aufmerksamkeit, die er erregte, der Zuneigung, die er erweckte, zu danken hatte. Aber die Hauptsache lag gewiss darin, dass er Jude war und doch als solcher sowohl das allgemein Menschliche als auch das Deutsche vertrat. Nur als Philosophirender konnte er eine solche Tragelaphengestalt von Kosmopolitismus, Patriotismus und Israelitischem Particularismus seyn. Mendelssohn hatte, so sehr er dem Judenthum anhing und, als der Sohn eines Sopher, dieser Abkunft durch seine Bemühungen um den Pentateuch sich würdig zeigte, dennoch durch Studium und durch Umgang mit einem Lessing, mit Abbt und Nicolai, die Anerkennung des Heiligen Humanus, den Goethe in den Geheimnissen feiert, sich erworben. In jeder Hülle hatte er den Menschen anzuerkennen gelernt. Der Jude wird immer mit Begeisterung für das abstracte Menschenthum sich erfüllen können, so hoch er auch sein Volk als das erwählte über alle Völker hinausrückt, weil der Begriff desselben für seine Erlösung aus dem Druck und Schmuz der *ecclesia pressa* des gewöhnlichen Judenthums nur vortheilhaft seyn kann. Aber eben für diesen Emancipationszweck kann der Jude nicht Hebräisch schreiben. In der Sprache seiner Väter kann er auf die Nationen, unter welchen er lebt, nicht zu wirken hoffen. Er muss also ihrer Literatur sich anschliessen, ihre Sprache, so gut es geht, zu seiner wirklichen Muttersprache machen und durch solche Theilnahme der fremden Volksthümlichkeit auch geistig sich einverleiben. Damit drängt sich die Frage auf: soll ein Volk demjenigen, der in seiner Sprache, nicht nur in seinem Lande heimisch ist, dessen Schriften es als einen Stolz seiner eigenen Literatur nennen muss, den Genuss seiner bürgerlichen Rechte nicht zugestehen? Können wir z. B. Mendelssohn aus der Geschichte des Deutschen Geistes ausschliessen? Mendelssohn ist der erste Deutsche moderne Jude. Das ist seine welthistorische Bedeutung, und die Bahn, die er gebrochen, hat sich bis Unendliche hin erweitert. Lavater muthete ihm allerdings in der Dedication der Übersetzung eines Bonnet'schen Buchs 1769 zu,

zum Christenthum überzutreten (worauf Mendelssohn ein Schreiben, Berlin und Stettin 1770, an Lavater richtete, in welchem er den seit jener Zeit so oft wiederholten Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen im Judenthum hervorhebt. Lavater antwortete und diesem Schreiben fügte Mendelssohn wichtige Nacherinnerungen zu). Bei Lavater wird sich Niemand über eine solche Bekehrungslust wundern, allein im Allgemeinen lag im Wesen der damaligen Zeit vielmehr die Freude darüber, einen aufgeklärten, mit so viel Geist und Charakter ausgestatteten Juden und in ihm die Sehnsucht nach dem allgemein Menschlichen, für das man schwärmte, verkörpert zu sehen. Die Schriften eines Sulzer, Garve, Teller waren im Grunde von den Mendelssohn'schen gar nicht so ausserordentlich verschieden, aber diese Autoren waren keine Juden und entbehrten daher des eigenthümlichen Interesses, das man an jenem nahm. Die Juden selbst waren es namentlich, welche von einer solchen Erscheinung überrascht waren und in ihr den Nathan Lessing's erblickten. Auch wird ja sein Andenken in manchen Synagogen eigends gefeiert. Keine der in den Handbüchern Deutscher Literaturgeschichte renommirten philosophischen Schriften Mendelssohn's, weder seine gedankenarmen Briefe über die Empfindung, noch sein Kunststück, der Phädon, eine geschniegelte rhetorische Schulchrie, noch seine langweiligen Morgenstunden, hat so viel Kraft und Saft, als seine Schrift über das Judenthum: Jerusalem (nicht zu verwechseln mit der Schrift des Braunschweigischen Predigers Jerusalem über die geoffenbarte Religion). Wir werden im dritten Buch auf die Morgenstunden zurückkommen, da sie Kant's Vernunftkritik so nahe angehen. Kant hat schon sehr früh mit Mendelssohn eine Berührung gehabt, indem er gleichzeitig mit ihm bei der Berliner Akademie concurrirte; wovon ebenfalls später.

Der grösste Popularphilosoph war unstreitig Lessing selbst, der, geb. 1729, in demselben Jahre 1781 starb, in welchem die Kritik der reinen Vernunft und Schiller's Räu-

ber erschienen. Lessing schuf den wahrhaften, den dramatischen Styl der populären Debatte. Er durchmaass den ganzen Umfang aller Interessen der Aufklärung und trat für sie in Briefen, Dramen und Streitschriften unverzagten Muths in die Schranken. Aber Lessing war Lessing auch dadurch, dass er schon zu seiner Zeit die Einseitigkeiten derselben, vorzüglich in theologischer Hinsicht, nicht übersah. Der Häretiker nahm er sich an, so weit sie verkannt waren, allein dem Ansehen der Offenbarung vergab er eigentlich nichts. Er war weit entfernt, mit so manchen seiner Zeitgenossen die Inhaltslosigkeit für das Wahre, die Abwesenheit aller Ideen für die Fülle selbst zu nehmen. Mendelssohn erschrak, als Lessing ein Spinozist gewesen seyn sollte. Indessen wären wohl Gründe vorhanden, ihn auch noch für etwas Anderes, nämlich für einen Christen zu halten. Lessing zwang die Berliner Akademie, sich zusammenzunehmen. Er zeigte die Thorheit, in Pope's Gedichten Leibnitz's optimistische Metaphysik aufstöbern zu wollen. Er erschütterte das ganze dramatische, ja ästhetische Gebiet. Er lehrte — und nicht blos im Kampf mit Göze, auf den man bei dieser Materie gewöhnlich hinblickt, sondern in einer Menge Schriften — die ewige Orthodoxie des Geistes vom Buchstaben als seinem wandelbaren Producte unterscheiden. Er beschränkte das zu günstige Vorurtheil für die Freimaurerei, ohne ihre Mission zu leugnen. Er war unzweifelhaft der gelehrteste und war zugleich der unerbittliche Feind alles gelehrten Pedantismus. Mit Kant hat er keine unmittelbare Relation gehabt und auch bei Kant ist nichts sichtbar, was einem Studium Lessing's ähnlich wäre. In Einem Gedanken trafen sie ganz zusammen, aber mit verschiedener Wendung in seiner particulären Darstellung, indem Kant mehr die politische, Lessing, seiner Zeit adäquat, mehr die religiöse Erziehung des Menschengeschlechts im Auge hatte. Dieser Gedanke war der der unendlichen Fortbildung des Geistes als einer aus seinem Wesen fliessenden Consequenz. Lessing setzte die Offenbarung nicht als eine ein für allemal fertige, son-

dern immerwährende und nach dem jedesmaligen Standpunct der Menschen sich modificirende. Er fasste die Veränderung der Religion in der Zeit als Entwicklung der Einen, an und für sich wahrhaften Religion (wie Kant die verschiedenen, successiv sich folgenden Staatsformen als Entfaltungsmomente der Einen Idee des Staats, so dass die vollendetere, spätere Form die frühere, unvollkommnere in sich integrirt und historisch allerdings durch sie vermittelt ist, ideeller Weise aber selbst die Vermittlung derselben ausmacht). Nach Lessing braucht also die frühere Form dadurch, dass über sie hinausgeschritten wird, nicht als überhaupt nichtig cassirt zu werden. Vielmehr ist sie durch die Angemessenheit zu ihrer Zeit eben so gerechtfertigt, als die spätere, welche aus dem gleichen Grunde auch nicht auf absolute Stabilität Anspruch machen darf und dies Bewusstseyn selbst über sich haben muss. Lessing eröffnete daher die Aussicht, nach einem schon im Mittelalter beliebt gewesenen Ausdruck, auf ein kommendes, drittes Evangelium, in welchem das Wesen der christlichen Religion sich noch vollständiger realisiren werde. Durch solche Programme für die Lehrjahre der Menschheit suchte Lessing der wissenschaftlichen Berücksichtigung der Wolffenbüttler Fragmente, die er zum Druck beförderte, Vorschub zu leisten, damit der hierarchische und homiletische Zelotismus sie nicht sogleich ignoriren oder als ein blosses Attentat des Unglaubens verwerfen möchte. Er suchte dadurch die Härte der symbolischen Streitigkeiten, die damals noch immer gross genug war, zu mildern, indem die Anwendung jenes Gedankens der religiösen Erziehung es möglich machte, die Wahrheit in der Totalität aller Standpuncte und in ihrer allmäligen Aufhebung und Verklärung zu Einem ihnen immanenten zu finden, wie der Greis die Erfahrung und Bildung nicht nur des Mannes, sondern auch des Jünglings in sich schliesst. Auch in seinem Nathan fehlt der Gedanke nicht, die Nothwendigkeit der Unterschiede in der religiösen Bildung anzuerkennen. Der Nathan ist nicht, wofür er nicht selten genommen wird,

ein Toleranzedict in dem Sinne, als wenn Lessing damit einen Indifferentismus gegen die specifische Besonderung der Religion habe proclamiren wollen. Vielmehr wollte er zeigen, dass die Bekenner verschiedener Religionen, wofern sie nur in das Wesen ihres Glaubens sich wirklich eingelebt haben, allein ächte Toleranz üben können. Lessing unterschied beständig die Praxis der Religiosität von der Doctrin der Religionen und sah in jener das Versöhnende der verschiedenen Glaubensarten. Im Grunde anticipirte er damit Kant's moralische Religiosität. Die Anwendung von dem Verhältniss des Christenthums zum Judenthum und Muhammedanismus auf das zwischen den verschiedenen christlichen Religionsparteien überliess Lessing dem Publicum. Wie man ihn als einen mit den Extremen der Aufklärung Fraternisirenden hat schildern können, ist unbegreiflich oder nur durch Unwissenheit über ihn erklärbar, denn wir haben ja zum Überfluss seine Herzenserleichterungen über die Seichtigkeit so vieler Neologen jener Zeit in den Briefen, z. B. in jenem bei den Pietisten berühmten, worin er das unreine Wasser auszugiessen warnt, bis man reines habe. Ohne Lessing und Reimarus wäre Kant's Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft nie geschrieben, allein hier zeigt sich auch recht die indessen eingetretene oder vielmehr sichtbar gewordene Umstimmung der Zeit, welche dem Politischen immer mehr entgegeneilte und ihm das Kirchliche und dogmatisch Religiöse in der Noth des Augenblicks unterordnete.

Was Kant unter Aufklärung verstand, hat er in einem eigenen Aufsatz 1784 (S. W. VII. A. 143 ff.) ausgesprochen. Er meint, es sey zwar zu viel, behaupten zu wollen, dass die Zeit bereits eine aufgeklärte sey, allein (a. a. O. 152.) das Zeitalter Friedrich's des Grossen sey gewiss auch das der Aufklärung, d. h. des Strebens nach Wahrheit und Freiheit, deren Äusserung ohne Öffentlichkeit nicht zur verständigen Freimüthigkeit und moralischen Würde sich erheben könne. Lessing starb im ersten

Stadium der Aufklärung, Kant erlebte auch noch ihr letztes. Jeder ist auf seine Weise ein Ausdruck derselben, Kant aber stellt sie in der Hinsicht vollständiger dar, als er, tiefer in ihr befangen, ihre Blössen nicht so durchschaute, dafür aber auch ihr classischer Doctrinair wurde.

Drittes Capitel.

Die Glaubensphilosophie.

Die Wolff'sche Philosophie war das Werk eines redlichen trockenen Verstandes. Die Philosophie der Aufklärung war das eines praktischen, auf das Wohl der Gesellschaft gerichteten Sinnes. Die Wolff'sche Philosophie integrirte noch mit naivem Zutrauen die ganze orthodoxe Theologie. Die der Aufkärung verflüchtigte dieselbe durch die Abstraction von der concreten Bestimmtheit Gottes, indem er ihr zur unsagbaren Allgemeinheit, zum unbegreiflichen höchsten Wesen ward und sie sich desto emsiger um die Endlichkeit kümmerte, in deren Haushalt sie ausserordentlich geschäftig war. Sie holte auf Erden nach, was frühere Zeiten im Himmel verträumt hatten. Der Pädagoge Salzmann gab sogar in zwei Büchern den Himmel und die Hölle auf Erden heraus. Indem aber das Philosophiren, durch die Nähe, in welche man es mit der unmittelbarsten Wirklichkeit brachte, die Stellung der Schulweisheit verliess, sollte es zur Weltweisheit im eigentlichen Sinne werden. *Non scholae, sed vitae discendum!* war ein Herzenssprüchlein der ihre Zeit repräsentirenden Philanthropen. Die Wolff'sche Philosophie hatte die demonstrative Methode zuletzt in Verachtung gebracht. Man langweilte sich, auch das Leichteste in syllogistischen Rüstungen den feierlichen Parademarsch machen zu sehen. Man wurde mit den Franzosen und ihrem gefälligen, spielenden Raisonnement bekannter. Die eigene

schöne Literatur entfaltete sich mit kräftigerem Schwunge und forderte dadurch auch die Philosophie auf, ihre Prosa nicht blos *in usum scholarum*, für die Deutlichkeit und Pünctlichkeit der Definitionen, sondern auch für die Unterhaltung, für den guten Geschmack zu bilden. Die Popularphilosophie hatte alle Hände voll zu thun, das ganze Publicum zur Theilnahme an den Denkprocess heranzuziehen. Man fing an, besonders seit Lessing und Mendelssohn, sich auch hier der Schönheit zu befleissen. Dieser Schritt war nicht weniger nothwendig, als der, die Kategorieen der Nützlichkeit, des Vergnügens, der originellen Meinung, einmal zu den herrschenden gemacht zu haben. Die Scheidung der Wissenschaft vom Leben musste also fallen. Die Erkenntniss der Wahrheit, der Genuss derselben, die Schönheit der Natur und Kunst sollten für Alle seyn. Damit war unausbleiblich eine Verflachung der Philosophie, der Bildung überhaupt verbunden, denn die Menge sucht wohl die Resultate zu nutzen, umgeht aber den Process ihrer Auffindung. Hierin liegt die Rohheit, deren sie sich schuldig macht. Dies ist das ewige Schauspiel, das Aristophanes in den Wolken uns aufgeführt hat. Strepsiades ist der Vertreter jener Vielen, welche nur philosophiren, um ihre Schulden bezahlen und behaglicher leben zu können. Amynias mahnt ihn, das ihm geliehene Geld zurückzuzahlen (Droysen's Übersetzung III, 111). Strepsiades antwortet:

> Wie willst du das Geld zurückzuerhalten befähigt seyn,
> Da du nicht einmal Naturphilosophie verstehst!

Die Entgegensetzung des Geistes gegen sich selbst, wie er aus seiner Tiefe sich in die Breite ausgegossen und gemach zur Unbedeutendheit verdünnt hatte, konnte zunächst nur erst als die unmittelbare Erinnerung an sein Wesen, als das Selbstgefühl der ihm immanenten Unendlichkeit, als der Glaube an seine Berufung zur Erfassung des Wahren und Höchsten erscheinen. Im Leben jener Zeit überhaupt kündigte sich dieser Drang auf verschiedene Weise an. Theils in der Stiftung geheimer Gesellschaf-

ten oder Gesellschaften, die ein Geheimniss hatten und durch ein solches von der Gewöhnlichkeit des popularen Wissens sich ausschlossen. Theils als ein Suchen nach Freundschaft, um in einem einzigen Menschen, der als das beste gute Herz oder als ein naturwüchsiges Genie seines Gleichen nicht hatte, eine aparte Offenbarung des Göttlichen verehren und dadurch sich selbst in höherer Weihe gelten zu können. Späterhin als Reiselust, um in der Ferne durch den Reiz des Neuen sich von der blassen Alltäglichkeit und prosaischen Begreiflichkeit erholen zu können. Die Engländer hatten schon geraume Zeit ihre Touristen. Wir Deutsche fingen damals an, nach Italien, der Schweiz und Paris zu reisen. In einer Geschichte der Poesie würde man besonders zeigen können, wie Klopstock die Prosa der Aufklärung idealisirte. In der Philosophie war es nicht sowohl ein eigentliches System, als eine Denkweise, in welcher sich dieser Drang äusserte.

Man spricht allerdings von der Philosophie Hamann's, Herder's, Jacobi's. Indessen kann man dies nur in dem Sinne thun, dass man darunter eine Richtung des Denkens versteht, welche nichst systematisch wurde, sondern mehr gelegentlich in freier Form sich erging. Jacobi selbst hat sich dahin erklärt (S. W. IV. Vorrede). Briefe, Gespräche, kleine Abhandlungen, Romane, waren daher auch die Form, in welcher sie sich mittheilte. Alles trug mehr oder weniger die Farbe der Confession. Es war, wie dies auf dem subjectiven Standpunct nicht anders seyn konnte, ein Lebensfragment der Individualität. Das Hauptmoment ward die polemische Gereiztheit ihrer hochgestimmten Innigkeit, der Aufklärung, wie sie Alles zur Begreiflichkeit machte und in eitler Selbstgefälligkeit aus der Tiefe des Lebens ganz in die Oberfläche abirrte, den Ernst einer gemüthvollen Religiosität entgegenzusetzen, welche sich unmittelbar durch die Macht des Inhalts, nicht durch die Vermittelung des Erkennens in der Verstandesform des Beweises gesetzt weiss. Man würde sich aber von dieser Reaction gegen die Aufklärung ganz falsche

Vorstellungen machen, wenn man glauben wollte, jene Männer hätten ihrer wahren Bedeutung Abbruch thun und ihr Streben auch das verwerfen wollen, wo es ein in der That berechtigtes war. Sie waren, indem sie dem Dünkel der encyklopädischen Alleswisserei und den Fadheiten des Philanthropismus entgegentraten, sehr weit entfernt, dafür einen wissenschaftfeindlichen Obscurantismus und bornirten Patriotismus zu empfehlen. Hamann, der so fest an dem kirchlichen Glauben hing, wollte doch nichts von Autoritätszwang wissen. Dergleichen erklärte er für nicht besser, als die Verehrung des heiligen Kothes des Dalai Lama. Jacobi aber war von der Orthodoxie sogar entschieden entfernt, wie denn in neuerer Zeit Göschel in seinen Aphorismen eigends den Nachweis seines diesfallsigen Dissentirens geführt hat. Mittelaltrige Dogmatik, Hierarchie und Jesuitismus hassten sie so gut als ein Nicolai. Sie hassten allerdings auch, was er liebte, die Reduction der praktischen Interessen der Menschheit auf die kahle Nützlichkeit, waren aber auch hier nicht gemeint, dieser Kategorie selbst ihre relative Nothwendigkeit abzusprechen. Zum Überfluss, damit die Bäume nicht in den Himmel wüchsen, war der eine in beschränkten Umständen, hatte sich viel mit äusserlicher Noth umherzuschlagen und diente dem Gott Merkur als Packhofsverwalter; der andere zwar war wohlhabend, fand darin aber keinen Grund, nicht als Beamter im Steuerfach im Churfürstenthum Baiern sich anstellen zu lassen.

Das Allgemeine, worin jene Männer Eins waren und was erst in späterer Zeit, zum Theil durch sie, einen grösseren Eingang in die Masse fand, war die Anerkennung der concreten Subjectivität im Gegensatz zu den Abstractionen des Verstandes. Das Bewusstseyn von der an sich seyenden Unendlichkeit des Subjects nannten sie Glauben, auch Sinn, auch Instinct. Jacobi bezeichnete es späterhin sogar als Offenbarung. Es war darum zu thun, ein Wort zu haben, das eine unmittelbare und doch das Absolute in sich schliessende Gewissheit aus-

drückte, wie der kirchliche Glaube, wenn er ein unbefangener ist, dem theologischen, durch Beweise begründeten Wissen entgegensteht. Auch wurde bekanntlich von diesen Männern unter Glaube gar nicht allein die Gewissheit von dem Daseyn Gottes u. s. f. verstanden, sondern eben so sehr die Gewissheit von allem Daseyn überhaupt, das unsrige nicht einmal ausgeschlossen. Dieser Glaube hatte nicht das Wunder zur Folge. Zu dergleichen war man selbst zu aufgeklärt. Wohl aber war er als solcher selbst schon das grösste Wunder. Das Grosse darin war, dass die unmittelbare Gewissheit von der Existenz eines Absoluten als das Ursprünglichste, Eigenste, Festeste im Menschen angesehen und ihr alle durch sinnliche Eindrücke und logische Combination gegebene, alle abgeleitete Erkenntniss, als endlich weithin untergeordnet ward. Man könnte auch sagen, dass in dieser Engegensetzung die alte Opposition der Lehre von den angeborenen Ideen und von den nach Lokke nur durch Sensation und Reflexion in uns erzeugten Vorstellungen sich erneute.

Freilich trieb sich aber der Streit jetzt auf die Spitze, denn wenn die Aufklärung sich darin sehr mangelhaft zeigte, dass sie die Möglichkeit eines wahrhaften Wissens von Gott verneinte und für die philosophische Erkenntniss keine andere Form, als die von der Wolff'schen Schule ererbte formal-syllogistische kannte, so war in ersterer Beziehung die kirchlich nicht sehr gläubige Glaubensphilosophie gar nicht weiter. Sie verneinte auch eine eigentliche Erkenntniss, ein Begreifen Gottes, denn gegen die Erregtheit des Gefühls verwarf sie das speculative Wissen überhaupt. In anderer Hinsicht aber bestand ihre Stärke in der Versicherung von der Tiefe, Innigkeit, Reinheit, Heiligkeit, Überschwänglichkeit ihres Gefühls, wo es denn jedem Anderen überlassen blieb, zuzusehen, ob auch in ihm dergleichen sich finde oder nicht. Man musste rednerisch werden, um das aufgegebene Beweisen durch die Gluth der Emphase zu ersetzen. Man wusste wohl, wie dieser Standpunct durch Hegel sehr gut bezeichnet ist, dass ein Gott, dass

Absolutes existire und auch wir mit ihm Gemeinschaft haben, allein man war unvermögend, zu sagen, was Gott sey.

Doch dies ist nur eine allgemeine Schilderung dieses Standpunctes. Im Besonderen hat auch er sich mannigfaltig ausgebildet.

Die innerste Concentration desselben stellte Hamann dar, Kant's zeitiger und städtischer Genosse, geb. 1730, gest. 1788. Sein in der Form vollkommenster Gegensatz war Herder, zu Morungen in Preussen 1744 geb. und zu Weimar 1803 gestorben. Wenn Hamann das Gähren der Idee zeigt, wie er in dunklen prophetischen Tönen es auszusprechen gezwungen wird; wenn in ihm ein sehr solides, unermessliches Wissen zu mysteriösen Abbreviaturen sich zusammenballte; wenn er, der Magus des Nordens, der Weisheit redende Gott im Silenengehäuse, in unscheinbarer Zurückgezogenheit dem Herrn als ein Zöllner diente, so war Herder nichts weniger als ein so verschlungenes Monogramm. Es lag in ihm eine unendliche Reizbarkeit der Phantasie. Mit weiblicher Hingebung an die heterogensten Eindrücke vereinigte er die glückliche Gabe, sie zu malen. Er war ein grosser Rhetor, dem in den prächtigen Worten mitunter die Gedanken ausgingen und der, wie leider auch sein später zu erwähnendes Betragen gegen Kant beweist, in Betreff seiner Autorehre überempfindlich war. Jacobi, von dem hier noch nicht weiter die Rede seyn kann, vereinigte das Tiefsinnige Hamann's mit der Sprachgewandtheit Herder's, die metallische Gediegenheit des ersteren mit dem leichten Fluss der zweiten.

Es kann hier zunächst nur von Hamann die Rede seyn, denn Herder war schon Kant's Schüler und Jacobi ward zu seinem Philosophiren insbesondere durch Kant's Abhandlung über die Evidenz in den moralischen Wissenschaften 1763 angeregt, nach deren Lectüre erst er sich auf das Studium des Spinoza warf. Es ist allerdings darüber gestritten worden, ob man die Jacobi'sche Philosophie, wie Hegel und Chalybäus in ihren Vorlesungen thun, vor der Kant'schen, oder, wie Hegel im kritischen Jour-

Bayerische Staatsbibliothek München

nal (1802) und sein Schüler Michelet (Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland, Berlin, 1837, I.) thun, nach ihr setzen solle. Die Verlegenheit darüber entsteht nämlich dadurch, dass Jacobi im wesentlichen Resultat mit Kant übereinstimmt. Das Absolute ist auch nach ihm unerkennbar. Als die Wahrheit schlechthin kann es nur gefühlt werden. Diese Form unterscheidet ihn wieder von Kant. Es kommt bei ihm wenigstens zur Gegenwart des Absoluten im Menschen, so unbestimmt dieselbe auch noch ist. Da nun Kant als Schriftsteller Jacobi voraus ist, ihn in seiner Bildung influenzirte und der directe Fortschritt der Philosophie von Kant durch Fichte gemacht wurde, so ist in einer Darstellung, welche vornämlich den Zusammenhang der Systeme darlegen will, die Behandlung Jacobi's nach Kant vollkommen zu rechtfertigen. Sie ist es um so mehr, als Jacobi, wenn gleich in einer nicht streng philosophischen Form, den Kant'schen Dualismus von Seyn und Denken, von discursivem und intuitivem Erkennen, von theoretischer und praktischer Vernunft, aus seiner compacten Einheit heraus bekämpfte; als ihm ferner Viele sich anschlossen und seine Polemik gegen Kant theilten; als Fichte und Schelling endlich gegen die Kantianer auf Jacobi's Auctorität, namentlich auf seinen David Hume und seinen Aufsatz, Realismus und Idealismus, sich beriefen. Die Voranstellung Jacobi's vor Kant beruht aber theils literarisch auf den Sympathieen, welche Jacobi mit der Entwickelung der Deutschen Belletristik in den siebziger und achtziger Jahren hatte, theils philosophisch darauf, dass das Kant'sche System, das eigentlich epochemachende war und den Nerv einer Menge Jacobi'scher Assertionen in sich integrirte. In einer ausführlichen Geschichte der neueren Deutschen Philosophie wäre es aber wohl am Gerathensten, jenes Nach nicht weniger als dies Vor wegfallen zu lassen und, episodenhaft, das Hin und Her der Entwickeluug unter allgemeineren Gesichtspuncten zu schildern.

Hamann versetzt uns also zuerst auf Ostpreussischen Boden nach Königsberg. Preussen überhaupt ist ein schon

Bayerische Staatsbibliothek München

von Natur zur Cultur des Gedankens berufenes Land. In einem schon sehr winterlichen Klima eine weite Ebene, hier und da von Hügelreihen durchzogen, von einer Menge von Landseen belebt, von mächtigen Strömen durchschnitten, von Haidekraut, Laub- und Nadelhölzern überwachsen, oder ganz und gar durch Sand und Geschiebe in den sogenannten Palven an den trocken gelegten Meeresgrund erinnernd, fordert es gleichsam die Reflexion heraus. Ein Preusse, Copernicus, war es, welcher die Erde für unser Bewusstseyn in ihren rechten Himmelsort eingliederte. Ein Preusse, Kant, war es, der die alte Weltanschauung revolutioniren half und im Selbstbewusstseyn des Menschen die so lange ausserhalb gesuchte Sonne des Geistes auch für die Philosophie aufgehen liess. Unverständige haben Preussen die Neigung zur Reflexion zum Vorwurf gemacht. An sich aber ist diese Neigung eben sowohl eine göttliche Gabe, als andere Neigungen, etwa zur Musik. Nur der Missbrauch eines Talentes, nicht das Talent, kann getadelt werden, und wenn man an diesem und jenem Preussen im Auslande eine Altklugheit des Wissens, eine Anmaassung der Verständigkeit tadelt, so haben wir nichts dagegen, obschon es natürlich ist, dass ein Volk in seinen Gliedern auch das schlechte Extrem seiner Eigenthümlichkeit darstellt. Ein Volk, das die Armuth der Natur bezwingt und sich zur Ergänzung eine ideale Welt erbaut, ist deshalb nichts weniger als verächtlich. Haben die Athenäer nicht auch einen steinigen Boden zu cultiviren gehabt? Und wirklich thun Manche in ihrer Polemik gegen Preussen, als wäre, dies Land ausgenommen, die Erde überall der romantischen Gegenden voll, in denen der Mensch ohne viel Mühe sich's nur bequem zu machen hätte, und schimpfen auf den Berliner Sand, als wenn nicht Pommern, die Marken, Preussen auch die schönsten Gegenden, die malerischsten Ruinen hätten, denen die Ehre, von den Engländern bereist und in Stahlstich durch die Toilettenzimmer verbreitet zu werden, auch noch zu Theil werden kann.

Königsberg freilich hat nicht den entzückenden Reiz Danzigs, ohne jedoch in seiner Nähe schöner Waldungen und Seen zu entbehren. Auf sieben Hügeln, wie das alte Rom, liegt es in einer fast tellerhaften, durch den glatten Pregelstrom belebten Ebene. Hoch über die weitausgegossene Stadt ragen die Thürme des alten Ritterschlosses hin und erinnern herrisch sogleich an die Entstehung des Preussischen Staates. Seine Civilisation ist ursprünglich ein Product harter Kämpfe des Deutschen Ordens mit den altheidnischen Preussen. Schon früh ward durch den Orden in Preussen das Mechanische der Administration begründet. Man muss bedenken, dass hier, am Ostpreussischen Strande, eine ungeheure Völkermischung vor sich ging. Finnische, Esthnische, Lettische, Slavische Stämme drängten sich hier durcheinander. Colonisten aus allen Gegenden Deutschlands, namentlich aus Norddeutschland, aber noch im vorigen Jahrhundert, als die Salzburger einwanderten, auch aus Süddeutschland siedelten sich hier an. An den Küsten ward das Plattdeutsch die Volkssprache, im Innern hielten sich die Slavischen Dialekte fester. Ziemlich früh und zahlreich nisteten sich die Juden ein. Auch die aus Frankreich geflohenen Reformirten fanden ein günstiges Asyl. Dem Princip nach ist nun wohl die Bildung im Allgemeinen Deutsch; in den unteren Volksclassen ist jedoch noch viel Slaven- und damit, wie in der Sitte des Rocksaumküssens, Sclavenhaftes. Besonders fällt dem Deutschen jene eigenthümliche Indolenz auf, welche das Üble eines Zustandes, der mit geringer Thätigkeit verändert werden könnte, bis ins Unglaubliche hin erträgt, eine Stärke der Passivität, welche nach Erman (Bd. I. seiner Reisebeschreibung) in Russland mit den Worten: *Kak ni bud*, bezeichnet wird.

Königsberg hat, wie Danzig, einen vorherrschend Deutschen Typus, der, noch näher specialisirt, Hanseatisch genannt werden könnte. Oasenhaft concentrirt es die Bildung Ostpreussens und Litthauens, ja Westpreussens in sich. Die Nähe der See und die damit verbundene mercan-

tilische Rührigkeit erhalten der Stadt eine eigenthümliche Frische, Derbheit. In die Verständigkeit des Nordens mischt sich eine erfreuliche Allseitigkeit des Sinnes und, was man besonders dem Plattdeutschen Idiom und dem Meere zuschreiben dürfte, ein gewisser humoristischer Zug. Bei Kant lässt sich die Einwirkung der nahen See auf seine Phantasie sehr wohl erkennen. Eine Menge seiner Bilder sind von ihr und dem Schiffswesen hergenommen. Durch den Umstand, dass Königsberg nach Osten hin einen der letzten Grenzposten Deutscher Cultur und Sitte ausmacht, wird ein desto grösseres Interesse für alle Vorgänge in Deutschland selbst bewirkt. Man erinnere sich, mit welcher Begierde Hamann (in seinen Briefen) den Katalog der neuesten Büchermesse erwartet! Der Handel aber, der nach allen Weltgegenden führt, der nicht blos nach America, England, Holland, Norwegen Getreide, sondern auch nach Guinea zum Schmuck der Negerinnen die beliebten Bernsteinkorallen sendet, erhält jene Aufgeschlossenheit für das Eigenthümliche aller Völker und für die alle angehenden Fragen, die wir oben schon berührten. In einer Note der Vorrede zu seiner Anthropologie (S. W. VII. B. 4.) hat Kant dies selbst ausgesprochen. Er erwähnt hier noch eines anderen wichtigen Umstandes, dass Königsberg nämlich auch Sitz der höchsten Landescollegien und einer Universität sey, denn es wird dadurch eine höhere Spannung der Intelligenz bewirkt. Die Richtung auf den materiellen Erwerb kann nicht so ausschliessend hervortreten. Der Gegensatz der stabilen, Getreide producirenden Agricultur und der mobilen, jeden Zufall der Conjunctur berechnenden Handelsthätigkeit, findet in dem Geist der höchsten militärischen, juristischen und kirchlichen Behörden, im Geist der Wissenschaft ein heilsam ermässigendes Element. Königsberg ist daher in literarischer Hinsicht eine der regsamsten Städte. Da weder eine ausserordentliche Schönheit der Natur, noch grosse Kunstsammlungen zum Genuss locken, allein auch die reine Prosa des Erwerbs und Geschäfts sich nicht herrschend machen kann, so wirft

man sich mit grosser Begier auf die Literatur und wetteifert in gründlicher und umfassender Belesenheit. Man muss bei Hamann sowohl als bei Kant erstaunen, wie ihnen, trotz der isolirten Lage Königsbergs und der damals noch so viel langsameren Communication, nicht nur die wesentlichen, sondern auch die untergeordneten Erscheinungen der Literatur geläufig sind. Und da Königsberg nur Titularresidenz, der Aufenthalt des Hofes, etwa im Augenblick der Noth, nur ein vorübergehender ist, so hat dies den günstigen Erfolg, dass jede Aristokratie, welche sich auf etwas Anderes, als Bildung und Humanität, stützen will, kein rechtes Aufkommen findet. Im Mittelalter hat auch Königsberg den Kampf der Stände durchgemacht. Die einzelnen Stadttheile bildeten selbst Städte; der insularische Kneiphof, die Altstadt, der Löbenicht. Mauern und Thore schieden sie von einander. Auch fehlt es selbst jetzt noch nicht an Bestrebungen, einem Stande, einer Familie solche exclusive Stellung zu geben, allein umsonst. Der hochadligen Geburt steht der Reichthum des Kaufherrn und Landwirths; dem *esprit de corps* der Räthe, Officiere, Professoren u. s. f. die Vernunft und Freiheit der allgemeinen Aufklärung entgegen. So hat sich denn allmälig eine merkwürdige Mischung, nicht, wie an manchen andern Orten, charakterlose, den individuellen Unterschied zerstörende Vermischung, der Stände erzeugt, die auch dadurch unterstützt wird, dass die Stadt nicht so klein ist, dem gehaltlosen Geklatsch gewöhnlicher Mittelstädte anheimzufallen, noch auch so gross, um den Einzelnen „in seines Nichts durchbohrendem Gefühl“ als bedeutungslos in der Masse untergehen zu lassen. Vielmehr ist sie gerade gross genug, um der ordinären Philisterei des Kleinlebens zu steuern, und gerade klein genug, dem Einzelnen noch einen wirklichen Zusammenhang mit dem Ganzen zu bewahren. Man kann abermals aus Kant's und Hamann's Leben sich überzeugen, wie sie, geringer Leute Söhne, zu allgemeiner Anerkennung ausserhalb Königsberg erst im höheren Alter gelangend, dennoch mit allen Classen

der Gesellschaft bis in die höchsten Kreise hinauf verkehrten. Dieser Demokratismus der Bildung hat unstreitig Kant auch so Manches eingegeben, was man sonst in Englischen und Französischen Einflüssen zu suchen geneigt seyn könnte. In der That ist Königsberg für den Philosophen auch darin eine merkwürdige Stadt, dass sie ihm alle Culturstadien vom Sohn des Waldes bis zum ausgefeiltesten Raffinement vor Augen stellt. Er kann hier nicht blos, wie sonst in grossen Städten, die Rohheit der Corruption im Schmuz des Elendes, das in den Keller- und Dachwohnungen sich birgt, nicht blos die Derbheit des Matrosen, nein, er kann auch die unmittelbarste Natürlichkeit an jenen Polen beobachten, die zur Sommerszeit auf ungeheuern, ohne ein Stückchen Eisen gezimmerten Fahrzeugen, unter der Leitung speculirender Juden, Getreide, Hanf und Matten den Pregel ab bringen; Menschen, die zwar schon Christen, aber doch noch Wilde sind. Endlich darf in Ansehung Hamann's und Kant's nicht vergessen werden, dass Königsberg eine protestantische Stadt ist, in welcher das katholische Element sich sehr wenig bemerklich macht, aber doch nicht gänzlich fehlt.

Diese Andeutungen waren wohl nothwendig, da man ausserhalb Königsberg und Preussen oft ganz unrichtige Vorstellungen von denselben hat und dennoch die Localatmosphäre, in welcher Jemand lebt, niemals so ganz wirkungslos zu seyn pflegt. Dass Kant übrigens nicht reiste, ausser bis Pillau, was man so oft als verwundersam betrachtet, ist zum Theil wohl, abgesehen von dem grossen Stoff, den ihm Königsberg besonders damals in der Blüthe seines Handels darbot, Zufall; Mangel an Mitteln in jenen Jugendjahren, in welchen der Reisedrang, die Entfremdungslust, am stärksten zu seyn pflegen. Im Mannesalter fesselte ihn seine amtliche Thätigkeit und wochenlang sich auf den damaligen Postwagen und Postwegen hundert Meilen durchrütteln zu lassen, bevor man aus dem germanisirten Slaventhum in Deutschere, historischere und reisenswerthere Gegenden eintritt, konnte ihn wahrlich

nicht reizen. Man kann sich von den damaligen socialen Zuständen Preussens und besonders Königsbergs auf angenehme Weise kein deutlicheres Bild machen, als wenn man von Hamann's und Kant's berühmtem Freunde und Zeitgenossen, von Hippel, der auch Polizeidirector und Präsident der Stadt war, seine Lebensläufe in aufsteigender Linie liest, deren erster Band zu Berlin mit Chodowiecki'schen Kupfern 1778 erschien. Und will man sich von der hiesigen Natur einen mit Niederländischer Sauberkeit ausgeführten Begriff verschaffen, so muss man eben desselben Autors Handzeichnungen nach der Natur lesen.

Hamann's Leben geht uns hier Nichts an. Höchstens könnte bemerkt werden, dass er, nachdem er im Weltgewühl Londons aus der Völlerei seiner Ausschweifungen verzweifelnd und vereinsamt in die Lectüre der Bibel sich geflüchtet und den Process einer heilsamen Wiedergeburt in sich durchlebt hatte, stets eine feste und aufrichtige Anhänglichkeit an die kirchliche Existenz der Religion bewahrte, gegen welche Kant mit zunehmendem Alter immer indifferenter wurde. Hamann erwähnt in seinen Briefen oft seiner Kirchgänge und gehörten Predigten und verwandelte, indem er mit seinen Kindern geistliche Lieder sang, oder Psalme zum Geburtstage aufsagen liess, auch sein Haus in eine Gemeinde. Überdies hatte er die grösste Belesenheit in allen Zweigen der Theologie, bis in die Adiaphora hinein, wogegen Kant gerade hierin am wenigsten stark war.

In der That, es waren merkwürdige Individualitäten, welche damals in Kant, Green, Hippel, Hamann und Scheffner zu Königsberg, besonders im Motherby'schen Hause, zusammentrafen.

Hamann's intuitive Natur fasste Alles Heraklitisch, das Eine als das in sich Unterschiedene, das Unterschiedene als das in sich Eine. Das *principium oppositorum coincidentiae* war ihm das Regulativ der Erkenntniss. Nichts war ihm daher auch verhasster, als die Mattheit der Wolff'-

schen Denkgesetze, das Ertödten der Reflexionsbestimmungen. Er hielt sich an die christliche Religion, nach welcher alles wahrhaft Göttliche menschlich, alles wahrhaft Menschliche göttlich ist, der Unterschied also des Göttlichen und Menschlichen zugleich ist und nicht ist. Hieran besass er das Universalschema aller seiner Betrachtungen. Die Aufklärerei war ihm daher, sofern sie mit ihrem Deismus zwischen Göttlichem und Menschlichem wieder eine unendliche Kluft befestigte, ein Greuel, und er lag gegen die Nicolaiten stets mit behaglichem Ingrimm zu Felde.

Mit allen Problemen der Philosophie bekannt, mit ihrer Geschichte bis auf ihr vor seinen Augen sich entfaltendes embryonisches Werden vertraut, war er, wie er sich ausdrückte, gegen alle Schulvernunft misstrauisch geworden. Bei Kant zweifelte er zwar nie weder an der intelligenten Macht, noch am Charakter. In ersterer Beziehung nannte er Kant's Kopf einen eisernen, den seinigen einen armen zerbrochenen Topf. In zweiter Hinsicht bürgt nicht nur ihre lebenslängliche Freundschaft für die persönliche Anerkennung, sondern schon von früh auf spricht Hamann sich in diesem Sinn über Kant aus. Schon 1763 nennt er ihn einen Mann, der der Wahrheit aufrichtig nachstrebe und den Ton der guten Gesellschaft liebe. Allerdings vermochte Hamann in Kant nicht den grossen Mann zu sehen, den das Zeitalter in ihm fand. Das ist aber ganz natürlich, denn nicht blos Kammerdiener werden durch die unmittelbare Nähe und Detailkenntniss einer Individualität an der hohen Meinung, an dem leidenschaftlichen Enthusiasmus gehindert, sondern auch solche Geister, die Bildung genug haben, das Bedeutende einer Persönlichkeit wohl herauszufühlen, sind doch in ihrem Beifall kühler und in ihrem Missfallen strenger, sobald dieselbe ihnen mit allen Anhängseln der Endlichkeit Gegenstand wird. Herder, Wieland, Goethe, zeigen sich ähnlich in ihren Verhältnissen. Jean Paul traf 1812 in Nürnberg mit dem Philosophen Jacobi zusammen. Sein Herz brannte dem Ge-

liebten, dem Hochverehrten entgegen. Er glaubte, ein neuer Himmel und eine neue Erde würden ihm aufgehen. Es erschien ihm daher, wie er seinem Freunde Otto schreibt, als eine Enttäuschung, dass ein Jacobi ass, trank, sich gut anzog, Visiten machte, die Kritiken seiner Werke in Briefpapier gewickelt mit sich herumtrug u. s. f. Deswegen bleibt Jacobi doch Jacobi.

Bei Hamann hatte die Sache allerdings den tiefen Grund, dass er *an sich*, aber auch nur erst an sich, *über Kant hinaus* war. Sieht man darauf, was Kant für die *Entwicklung des Geistes* gethan hat, so steht derselbe viel höher, als Hamann, denn nur dasjenige wirkt, was *für das Bewusstseyn heraus ist*. Kant war ein architektonischer Geist, der jeder Erscheinung, auch der geringsten, den ihr an und für sich zukommenden Platz zu geben sich befliss. Hamann dagegen, im Innersten durch seinen Glauben sicher, wühlte gern Alles durcheinander, obwohl er, wenn es darauf ankam, gar wohl haarkleine Distinctionen zu machen wusste. Kant *musste* in seinem schulgerechten Kampf das Sinnliche und Übersinnliche schroff entgegensetzen. Hamann, über solchen Unterschied als eine Abstraction hinaus, meinte gegen Herder, hier eben den Zweizack seiner Kritik eingabeln zu müssen. Da Hamann, der im Sprechen und Schreiben so ökonomisch war, zu einer Darstellung, welche auch nur von fern systematisch zu nennen gewesen wäre, nicht fähig war, sondern in der Paradoxie, im witzigen Vereinen dessen, was dem gewöhnlichen Verstande meilenweit auseinander liegt, seine Stärke hatte, so gibt uns dies auch Aufschluss, weshalb er in systematischen Werken Alles, was nicht wirklich aus der Natur der Sache floss, sondern das Werk eines nur schematisirenden Verstandes war, sogleich durchschaute. Gegen solche unsachliche Combinationen standen seinem fruchtbaren Ingenium tausend andere offen, die eben so gut waren. Es ist ihm daher in seiner speculativen Gedrungenheit nicht zu verdenken, wenn er in Ansehung Kant's sich oft mit einer gewissen ironischen Über-

legenheit äussert, ohne doch einen gründlichen Respect vor ihm zu verleugnen. In früheren Jahren schon hatte sich dieser Ton bei ihm festgesetzt, als Kant noch nicht der grosse Weltweise, sondern in Königsberg der beliebteste Universitätslehrer, der in kleinen Schriften angenehm unterrichtende Autor, der witz- und anekdotenreiche Gesellschafter, der ehrenwerthe Mensch war und der Buchhändler Kanter, der einige Schriftchen von ihm verlegt hatte, ihn für seinen neueröffneten Laden malen liess, um sein Portrait als das einer Stadtcelebrität neben das eines Ramler und Mendelssohn zu hängen. Die Buchhändler hatten nämlich damals gegen die Autoren noch eine rührende Pietät, die jetzt, wo sie denselben viel mehr Honorar zahlen müssen, zu den Mythen des goldenen Zeitalters unserer Literatur gehört. Damals erbot sich Hamann in einem Briefe an Kant, ihn, den philosophischen Bacchus, auf seinen weiten, menschenbildenden Zügen als Silen zu umschwärmen. Auch zeigte er sein Interesse für ihn darin, dass er in der Königsberger Stadtzeitung eine kleine Kritik von Kant's Aufsatz über das Gefühl des Schönen und Erhabenen drucken liess; ohne Nadelstiche geht es freilich auch hier nicht ab; die „witzigen Fleuretten" des Herrn Magisters müssen herhalten. Sie traten sich jedoch in ihrem Verkehr so nahe, dass sie gemeinschaftlich eine Kinderphysik herausgeben wollten, ein Gedanke, der mit dem oben geschilderten pädagogischen, gemeinnützigen Drange der Zeit zusammenhing. Es wurde aber nichts daraus. In späteren Jahren wuchs die innere Entfernung Hamann's von Kant mit jedem Schritte, den die weitere öffentliche Darlegung der Philosophie des letzteren machte. Hamann äussert sich selbst darüber, wie sonderbar es ihm damit gehe. Kant erkläre die Berliner Philosophie eines Mendelssohn u. A. für ein System der Täuschung und er seinerseits wisse von Kant nichts Anderes zu sagen.

Sehr interessant ist an Hamann der völlig uneigennützige reine Wissenseifer, mit welchem er ganze Bibliotheken verschlang. Aus allen Literaturen, todten und

lebendigen, aus allen Sprachen und Fächern, Classisches und Triviales, wie es der Tag bringt, las er durcheinander. Die Kirchenväter behagten ihm so gut, als Voltaire und Diderot, ein Commentar zur Apokalypse so sehr, als Stewart's Nationalökonomie. Ein Wörterbuch, wo möglich von recht vielen Bänden, las er eben so gern, als ein schönes Gedicht. Es gehörte ein so starker Geist, als der seinige dazu, in einem solchen Gemisch sich besonnen und urtheilsvoll zu erhalten. Jahre lang konnte er nach einem Buche jammern, seiner habhaft zu werden, wie er z. B. des Monboddo und Harris als Desideraten zu erwähnen nicht müde wird. Sein Briefwechsel mit Lindner, Kant, Herder, Hartknoch und Jacobi ist daher auch in Ansehung der Kritik für die damalige Literaturgeschichte durch seine körnigen Urtheile mehr werth, als Nicolai's allgemeine Deutsche Bibliothek in 258 Bänden.

Hamann sah das Misslingen der Speculation besonders in ihrem Ignoriren der Geschichte und im Verkennen der Sprache. In der letzteren fand er jene so viel gesuchte Synthese des Sinnlichen und Nichtsinnlichen als Factum gegeben. Das Wort ist als Laut sinnlich und als Symbol geistig. Als blosser Laut ist es nicht wirkliches Wort, sondern nur in so ferne derselbe vom Geist eine bestimmte Bedeutung als Odem eingeblasen erhalten hat. Als blosse Vorstellung, als innerlich bleibendes Denken ist es eben so wenig wirkliches Wort, denn im reinen Insichseyn erscheint der Geist sich nur selbst, ist nicht auch für den Geist. Der Geist muss sein Daseyn dem Geist darstellen, um es wahrhaft zur Erscheinung zu machen. Ohne das Wort würde er nicht für Andere als Geist da seyn und sich selbst daher auch nur trübe und verworren erscheinen, denn erst aus der bestimmten Entäusserung kehrt er in sich selbst mit dem bestimmteren Begriff seiner selbst zurück. Die Sprache ist daher die höhere, vom Geist erzeugte Naturform des Geistes. Was sonst beständig auseinander geht, das sinnliche Element und die sinnlichkeitslose Idealität des Denkens, ist in ihm unmittelbar ineinanderge-

wachsen. Hamann's Enthusiasmus für die Sprache als das goldne Vliess, auf welches die speculativen Argonauten auszögen, rechtfertigt sich daher als ein tiefer Griff. Ohne Erkenntniss der Sprache war nach ihm alles Philosophiren umsonst, da die Vorstellung und den Gedanken auszudrükken doch einmal nur in Worten möglich ist. Wir werden im dritten Buch noch auf seine Kritik der Kant'schen Vernunftkritik und auf Herder sowohl in seinem Verhältniss zu Hamann als zu Kant zurückkommen.

Hamann genoss wohl zu seiner Zeit schon eine grosse Verehrung in dem Kreise der Strebenden, welche mit der Aufklärung gebrochen hatten. Goethe's Äusserung über ihn in diesem Sinne aus seiner Biographie, worin er ihn einem Codex künftiger Entwicklungen vergleicht, und Jean Paul's in seiner Vorschule zur Ästhetik, worin er ihn das schwerbeladene Marktschiff der Deutschen Literatur nennt, ist bekannt. Er war der Nordische mysteriöse Lavater. Allein erst seit Jacobi's Tode, als Roth seine Schriften zu sammeln anfing, ist er mehr in die Literatur eingedrungen und wird er noch geraume Zeit nachhaltig auf sie einwirken, so schwierig allerdings seine humoristisch krausen, an auch ephemeren Anspielungen übervollen Schriften zu studiren sind. Er konnte damals schon deshalb nicht so verstanden werden, weil sein Bibelglaube, seine Anerkennung der Mysterien des Christenthums als der wahrhaften Offenbarung, sein ahnungsvoller, condensirter Geist mit dem sogenannten Zeitgeist in zu hartem Gegensatz stand, während sich bei uns nach den Freiheitskriegen in der Restaurationsperiode eine confuse mysteriöse Denkweise bildete, in welcher Alles beliebt wurde, was die religiöse Sentimentalität unterstützte, was die Philosophie, ausser wenn sie den Glauben zu ihrem Patron erkor, durch Citation von stichwortartig gewordenen Bibelstellen als gehörig christlich sich legitimirte und in *majorem Dei gloriam* von aller speculativen Zeugungskraft sich castrirte, um ihren Credit brachte und was gegen den Rationalismus als Waffe dienen konnte. In dieser Zeit wurde Hamann als

eine *espèce* von protestantischem Heiligen behandelt. Man berief sich auf einzelne Aussprüche von ihm, wie die Katholiken auf die Sentenzen der approbirten Kirchenväter. Der literarische Nimbus, mit welchem der Cultus eines Goethe, Herder und Jacobi den Preussischen Seher umgab, war höchst willkommen, um den halb Gebildeten damit zu imponiren. Man witterte in den Hamann'schen Worten eine berauschende Offenbarungsluft, von deren Einathmen man für die eigene geistige Leerheit allerhand erkleckliche Wunder hoffte. Man hatte zum französischen St. Martin noch ein Seitenstück, ausser dessen Lehrer Jakob Böhm, was doch wegen seiner literarischen Wahlverwandtschaften bei weitem fashionabler war. Denn unsere dermaligen Mystiker sind nicht so angethan, Bildung und Mode ganz zu verachten. Damals langte denn die pietistische und hierarchische Seichtigkeit und Mattheit gern auch nach Hamann's Werken, um in ihm zu blättern und ihm seine energischen Blitzworte abzuborgen, sie gegen den Vater des gottlosen rationalistischen Lichts, gegen Kant, zu schleudern.

ZWEITES BUCH.

DIE

PHILOSOPHIE KANT'S.

Nicht wenige, wenn sie daran gehen, von einem grossen Manne zu reden, vermeinen ihn dadurch aufs Höchste zu ehren, dass sie ihn dem bewundernden Blick der Menge ohne Postament, wie eine autochthonische Statue, zur Schau stellen. Allein sie treffen damit nur einen Punct der Sache, nämlich den des Unterschiedes, der Neuheit. Sie setzen das Prädicat der Grösse in die Unmittelbarkeit des Daseyns. Sie vergessen das Werden, die Vermittelung desselben. Solchen einseitigen Auffassungen begegnet daher leicht, dass sich ihnen die andere Einseitigkeit entgegenstellt, welche sich nämlich an die Bedingungen hält, die zum Hervorgehen der Sache in die Existenz nothwendig waren. Man weist also nach, dass Ähnliches als sie ja auch schon vor ihr dagewesen sey, dass ihr Bedürfniss längst gefühlt worden, dass sie ihre Vorläufer gehabt und besonders günstige Umstände gerade für sie sich zusammengefunden hätten. Genug, man zeigt, dass es gar nicht anders habe kommen können. Aber ein solcher Nachweis, wo er sich führen lässt, ist nicht im Geringsten eine Verkleinerung der Grösse. Im Gegentheil ist die Breite der Vermittelung ein nothwendiges Moment ihrer Genesis, denn der grosse Mann soll eben aus seiner Sphäre Alles, was darin zerstreut und widerspruchsvoll auseinanderliegt, in sich zusammenschliessen. Ohne solche Durchdringung mit allen schon gesetzten Resultaten kann er nicht, wie man sich wohl ausdrückt, auf der Höhe seiner Zeit stehen. Dadurch aber, dass er eine der ganzen Sachlage zufolge nothwendige That vollbringt, wird gar nicht das Verdienst aufgehoben, dass nicht Er, dieser einzelne Mensch, es ist, welcher sich zum Schluss aller jener Prämissen, zu ihrer

lebendigen Einheit macht, dem elementarischen Gähren der Epoche seine organische Gestalt giebt und durch solche versöhnende, constitutive Macht einen Ruck in der Geschichte hervorbringt. Er beschliesst die alte Zeit, weil er eine neue anfängt. Er wendet sich gegen das Bestehende, um es zugleich in einem höheren, von demselben unbewusst vorausgesetzten Grunde zu verklären.

In der Philosophie gilt nun vor allen Dingen ein solches Zurückgehen in die schon entwickelte, schon vorgefundene Erkenntniss, um dann auch über sie hingreifen zu können und nicht dasselbe noch einmal zu thun. Öfter erscheint dies in der Weise, dass ein Philosoph unmittelbar der Schüler eines andern ist, wie Plato zum Sokrates, Aristoteles zum Plato sich verhielt. Kant hatte in der Philosophie unmittelbar keinen grossen Lehrer vor sich. Die Zeit überhaupt war sein Lehrer. Aber dass er von ihren Richtungen erfasst war, dass der in ihnen liegende Gegensatz in ihm selbst zur höchsten Spannung gedieh und er ihn mit nie ermüdender Tapferkeit zu überwinden rang, das ist seine unserbliche Grösse.

Baco hatte der realen Objectivität die ihr gebührende Anerkennung zu schaffen gesucht. Er hatte die Wissenschaft zu einer Interpretin der Natur machen wollen. Cartesius, der übrigens diese Manier der naturwissenschaftlichen Empirie fortsetzte, hatte der Subjectivität, der Freiheit, der Selbstbestimmung des Denkens die Bahn gebrochen. Spinoza erschuf der Philosophie die Totalität. Er setzte nur Ein Object, die Substanz, in welcher die denkenden Subjecte eben so gut nur Modificationen eines ihrer Attribute waren, als die ausgedehnten Objecte die eines andern. Seit Scotus Erigena hatte keine, bei allen Inconsequenzen des Details, so organische Einheit der Anschauung existirt.

Alle diese Philosophen dachten nicht daran, die Entstehung des Vorstellens, des Denkens selbst zum Gegenstand ihrer Untersuchung zu machen. Baco hielt sich an die Thatsache, dass wir Erkenntniss, Erinnerung, Phantasie haben. Er fragte: was sind der Erfahrung für Objecte

gegeben? Cartesius fragte: wie befreie ich mich im Denken vom Irrthum und wie erkläre ich mir, dass so heterogene Substanzen, als Denken und Ausdehnung, doch, der Erfahrung zufolge, zusammenhängen? Spinoza: was ist in Allem, sey die besondere Qualität desselben, welche sie wolle, das Eine, in allem Welchsel sich gleich Bleibende?

Aber mit dieser objectiven Weite der Anschauung war auch die erkennende Subjectivität immer mehr in die Enge gerathen. Schon Spinoza beschäftigte sich viel mit dem Begriff des Erkenntnissprocesses. Charakteristisch genug kam er mit seinem *tractatus de emendatione intellectus* nicht zu Ende. Die Philosophie musste also den Weg einschlagen, das Erkennen zu erkennen. Lokke machte den ersten rohen Versuch, der Voraussetzung des Denkens als eines unmittelbar fertigen entgegenzutreten, indem er das Subject als die Möglichkeit setzte, von den wirklichen Objecten Eindrücke in sich aufzunehmen. Über diese Veräusserlichung des Erkennens empörte sich Leibnitz und verabsolutirte das Subject zur intellectuellen Substantialität; jede Monade stellt sich das Universum vor und stellt es in sich auch allen andern vor. Indem er aber durch die Hypothese einer prästabilirten Harmonie der Monaden in das theologische Element des Cartesius'schen Occasionalismus zurücksank, so wurde der Causalnexus als ein im Concreten für uns zugänglicher Begriff von Hume ganz geleugnet und die zufällige Meinung gegen alle himmlische und irdische Anctorität als das Wahrste proclamirt.

Lokke fragte also: wie komme ich dazu, Vorstellungen von den Dingen zu haben, da ich doch nicht die Dinge selbst bin? Ich habe aber eine Vorstellung nicht blos von mir, sondern in der That auch von Anderem, was ich nicht bin, wovon ich mich für mich unterscheide. Da nun das Andere ausser mir ist, ich aber mit der Aussenwelt nur durch meine Sinnlichkeit zusammenhänge, so muss ich annehmen, dass durch die Einwirkung der Dinge auf dieselbe Bilder von ihnen in mir erzeugt werden. Leibnitz dagegen fragte: kann die absolute Monas etwas Anderes als Mona-

den hervorbringen? Ist dies der Fall — und wie will man sonst die Existenz der Welt erklären? — so kann die Monade an sich als substantiell die Vorstellung des Universums nur immanenter Weise besitzen. Sie kann wohl dem Grade der Deutlichkeit, nicht aber dem Inhalt nach, einen Unterschied in sich gesetzt haben. Der Inhalt ist in allen Monaden das identische Universum. Wenn nun aber Leibnitz's Voraussetzung der Existenz einer absoluten Monas nicht angenommen, wenn seinem abstracten Spiritualismus ein abstracter Materialismus entgegengesetzt wird, wogegen er mit Fug nichts einwenden kann, so fällt trotz der an sich vorhandenen Tiefe sein System für den raisonnirenden Verstand zusammen. Es kann gefragt werden, ob Ursach und Wirkung nicht für uns so weit auseinander liegen, dass wir Wirkungen aus Ursachen ableiten, die an sich gar keine Identität mit ihnen haben, ob also nicht unser Wissen überhaupt ein Scheinwissen, unser Erkennen ein völlig problematisches sey? Die Folgerungen, die Hume aus diesem Bedenken machte, sind das Lebenselixier jener Freidenkerei und Starkgeisterei gewesen, welche in England und Frankreich bei so Vielen alles Positive, alles Zutrauen zur Tradition als ein Vorurtheil ertödtete und für die Wissenschaft zuletzt nichts als die Materie und deren mechanische Bewegung übrig behielt.

In Deutschland hatten sich alle diese Richtungen sehr abgemildert. Von dem Baconismus war die treue und emsige Erforschung der Natur geblieben; vom Cartesianismus ebenfalls das naturwissenschaftliche Interesse; vom Spinozismus beinahe weiter nichts, als das Anathema der Gläubigen. Die Heerstrasse der Psychologie Lokke's und der eudämonistischen Moral seines Freundes Shaftesbury wurde mit vielem Anstande breit getreten. Leibnitz's Ideenkeime vertrockneten gemach an dem Spalier der demonstrativen Methode, an welchem die Wolffianer sie emporziehen wollten und den circulirenden Saft mit ihren Distinctionen abbanden. Der Hume'sche Zweifel endlich wurde zur lauen, skeptischen Stimmung, welche, mit dem aufrichtigsten

Glauben an Gott, sich nur vor altfränkischer Orthodoxie, vor Priesterzwang und Aberglauben zu schützen und die Welt der Realitäten auch als Offenbarung Gottes zu würdigen suchte. Daher musste der Deutschen Aufklärung alle Kühnheit des Unglaubens, alle Schönheit des Witzes, aller Reiz innerster mit sich selbst spielender Zerrissenheit fehlen. Hegel bemerkt in der Kritik der Hamann'schen Schriften (Sämmtl. W. XVII, 41.) sehr treffend, dass die Deutsche Aufkläruug sich theils gegen Alles wendete, was in Deutschland gewaltsam aufstürmte und einen genialen Flug nahm, theils dass, gerade umgekehrt, wie in Frankreich, die Geistlichen die vornehmsten Organe derselben wurden. Der Wolffianismus nahm daher eben so viel Elemente der Aufklärung, als sie von ihm ohne Störung auf.

So war die Situation, in welche Kant hineintrat. Auf der einen Seite hatte sich das Subject als das durch seine Denkgesetze den empirischen Stoff regulirende fixirt und das Erkennen der Wahrheit mit unbefangenem Sinn getrieben. Auf der andern hatte sich das Object zur Macht über das Subject erhoben und diesem das Geständniss abgenöthigt, dass es niemals recht wissen könne, ob es das Object an sich oder nur einen Schein erfasst habe. Kant musste also das Verhältniss des Subjects zum Object untersuchen. Er musste fragen, ob überhaupt das Wahre erkannt werden, ob eine Übereinstimmung zwischen Object und Subject möglich seyn könne? Er musste fragen, ob das Subject an und für sich über sich hinausgehen, in ein Anderes, als es selbst, eingehen, und in solchem Erfassen eines Andern den Schein selbstbewusst vermeiden könne? Er musste fragen, wie überhaupt von einer Bestimmung zur andern nothwendiger Weise fortgeschritten werden, wie Unterschiedenes dennoch durch sich in Zusammenhang stehen und mit einander eine Einheit ausmachen könne, oder, wie er es ausdrückte; ob synthetische Urtheile *a priori* möglich seyen? Dies Problem war der allmächtige Hebel, mit welchem er die neuere Philosophie bewegte. Kant vermochte weder, wie der Materialis-

mus und Empirismus, vom Subject, noch, wie der Spiritualismus und Hyperidealismus, vom Object zu abstrahiren. Beide hatten ihre Nothwendigkeit unwiderleglich dargethan und die Gegenseitigkeit, worin sie stehen, gerade durch ihren Wechsel und durch die Schroffheit ihrer Opposition in der Geschichte zu schlagend bewiesen. Aber Kant, dies darf man, um nicht ungerecht gegen ihn zu seyn, nie vergessen, machte erst den Anfang zur Aufhebung dieses Gegensatzes. Er schonte daher noch seine Extreme. Er behandelte Object und Subject noch als absolute Selbstständigkeiten. Er wagte noch nicht, wie Schelling, sie im Begriff der Absolutheit zu blossen Momenten zu reduciren. Die Einheit, die er gestattete, war eine nur relative. Wie ein Grenzwächter hütete er die Sinnlichkeit, den Verstand nicht durch den Schein der Einbildung zu betrügen; den Verstand, der Sinnlichkeit nicht durch Abstractionen Abbruch zu thun; die Vernunft, nicht sinnlichkeitslose, der Polizei des Verstandes sich entziehende Ideen in das Erkennen einzuschmuggeln.

Fortlage (Deutsche Vierteljahrsschrift, 1838, IV, 114 ff.), vor ihm Hegel (Geschichte der Philos. III, 551) und vor diesem noch Andere haben Kant in seiner Stellung mit Sokrates verglichen und Fortlage besonders hat diesen Gedanken weit und geschickt ausgesponnen. Die Aufklärung, die so viel auf das Praktische hielt, usurpirte die Kant'sche Philosophie mit grossem Jubel, verglich Kant auch in dieser Hinsicht mit Sokrates und wiederholte unzähligemal das Lob seines guten Lebenswandels so wie jenes Ciceronianische Dictum, dass er die Philosophie vom Himmel in die Häuser der Menschen herabgeführt habe. Aber sie hatte auch Mendelssohn als den Sokrates des Jahrhunderts gepriesen. Auch Garve war seines milden Stoicismus und seines Strebens nach Popularität halber so betitelt. Hamann ferner hatte früherhin Kant, später sich selbst so genannt. Genug, welcher rechtschaffene Philosoph wäre nicht schon mit Sokrates verglichen! *Dégérando (Histoire comparée des systèmes de philosophie*, 1804,

II, 149) vergleicht wieder Lessing mit Sokrates und nennt Mendelssohn dessen Xenophon. Es heisst zu wohlfeilen Kaufs davon kommen, solche Berühmtheiten, statt sie zu begreifen, mit einem solchen Umtaufen gewissermaassen begriffen haben zu wollen. Indessen ist zuzugeben, dass, wenn einmal verglichen werden soll, bei Kant allerdings zu einer solchen Parallele mit Sokrates noch der meiste Stoff vorhanden ist. Man kann Baco den Ioniern, Cartesius den Pythagoräern, Spinoza den Eleaten, Lokke den Atomistikern, Leibnitz dem Anaxagoras, Hume sammt den Französischen Encyklopädisten den Griechischen Sophisten vergleichen. Ihnen allen trat Sokrates mit der Versicherung entgegen, dass er nichts wisse, d. h. er verlangte eine Rechtfertigung sowohl des Dogmatismus als des Skepticismus. Die Möglichkeit des Wissens überhaupt leugnete er nicht, wohl aber wollte er die Wirklichkeit oder Unmöglichkeit desselben begründet sehen. So auch stellte Kant mit seinem Kriticismus sowohl den Versicherungen des Dogmatismus als denen des Skepticismus sich entgegen. Den Hauptgrund der vielen Irrungen und misslungenen Versuche der Philosophie suchte er darin, dass man stets ein *Erkennen* der Wahrheit als möglich vorausgesetzt habe, ohne doch diese Möglichkeit selbst zu prüfen. Daher sein kühler, ironischer Ton, der sich so wenig als Sokrates von der Emphase des Glaubens oder vom Hohn und Witz des Zweifels imponiren liess. Sokrates war in der Naturwissenschaft wohl bewandert, allein den Hauptnachdruck legte er auf das Ethische. Kant begann mit naturwissenschaftlichen Studien, behandelte aber doch die Moral immer mit der grössten Vorliebe. Diese Ähnlichkeit beider Männer ist zu evident. Sie bedarf keiner weiteren Erörterung. Sokrates erlebte im Peloponnesischen Kriege die furchtbarste Krise der Griechischen Geschichte, so auch Kant die Französische Revolution. Sokrates war persönlich ein gediegener Charakter, ein allgemein beliebter Gesellschafter, ein emsiger Lehrer der Jugend und musste doch der Anklage des Atheismus erliegen. Auch Kant war ein höchst selbst-

ständiger Mensch, bewegte sich in einer reichen Geselligkeit, war ein Muster von Lehrtreue und Lehrweisheit und musste doch noch in hohem Alter die Erfahrung machen, dass man seine Philosophie nicht blos von Seiten der Wissenschaft, sondern auch von der der Regierung für irreligiös und staatsgefährlich ansah. Wir haben hier Ähnlichkeiten zusammengestellt, die in der That merkwürdig sind, besonders wenn man noch in Betreff der Fortentwickelung der Philosophie, wie so oft geschehen, Schelling mit Plato und Hegel mit Aristoteles vergleichen will. Der Unähnlichkeiten, Kant's Schriftstellerei und Hagestolziat, Sokrates Kriegsleben, seine bürgerlichen Ämter, seine Ehe u. s. f. würden freilich auch nicht wenige seyn. Dass Kant aber, wäre es darauf angekommen, auch den Giftbecher mit ächt Sokratischer Heiterkeit würde getrunken haben, bezweifeln wir nicht im Geringsten.

Es ist seit geraumer Zeit üblich geworden, die Darstellung der Kant'schen Philosophie so zu behandeln, dass man von Kant selbst wegsieht und nur in allgemeinen Zügen sein System als nothwendiges Resultat eines bestimmten, unvermeidlichen Standpunctes der Speculation schildert. Diese Methode hat auch ihr vollkommenes Recht da, wo es darum zu thun ist, die Selbstbestimmung der Idee in dem erkennenden Bewusstseyn, den unaufhaltsamen Fortgang von Moment zu Moment bis zur Erfüllung der Totalität, die Vernünftigkeit der historischen Consequenz in ihrem allgemeinen Gange zu zeigen. Allein es dürfte, nachdem dies hinlänglich und oft genug geschehen ist, von Interesse seyn, Kant's Philosophie, ohne jenen Zusammenhang zu ignoriren, auch einmal ganz geschichtlich zu nehmen, um auch in der Breite der mannigfaltigen literarischen Thatsachen zu sehen, wie sie im zeitlichen Verlauf aus einem unscheinbaren Senfkorn zu einem Baum erwachsen, in dessen Zweigen so Viele sich anzunisten Platz fanden. Man hat zu wenig darauf geachtet, in Kant's individueller Entwickelung die verschiedenen Epochen zu sondern.

Charakteristisch ist in derselben, dass die Wendepuncte nicht so prägnant, wie bei manchen andern Philosophen, hervortreten. Da ist nichts von einem Zwiespalt des wissenschaftlichen Strebens mit einem ehrsüchtigen, Geld und Macht liebenden Treiben, wie bei Baco; nichts von der Qual des Zweifels, welche den Cartesius in der Jugend umherwarf; nichts von jener socialen Vereinsamung, in welche Spinoza aus dem Gewühl und den Verfolgungen Amsterdams sich auf das Land flüchtete; nichts von der Unruhe und Zerstreutheit, in der Leibnitz sich stets verlor und es mehr zu Entwürfen, als zu Entwickelungen brachte: sondern es ist mehr jene simple, von allem Plötzlichen und Auffallenden entfernte Haltung Lokke's und Hume's sichtbar, mit welchem letzteren Kant, als von Schottischem Geschlecht entsprossen, sogar von Seiten der Abstammung eine verwandtschaftliche Einheit hatte. Kant, dieser gewaltige Mensch, der die ganze alte Metaphysik stürzte, der am Ende des Jahrhunderts wie ein Riese dastand, den Mendelssohn bereits 1786 (im Vorbericht zu den Morgenstunden S. II.) den Alles Zermalmenden genannt hatte, dieser umwälzerische Geist scheint sich in der ruhigsten Continuität, in der sanftesten Allmäligkeit gebildet zu haben. Freilich wissen wir von den Vorgängen in ihm während seiner Jugend wenig, fast gar nichts. In der Versicherung Kant's, oft sehr zerstreut gewesen zu seyn, dürfte sich ein Zug der Sinnigkeit spiegeln, ein unwillkürliches Verweilen seines Geistes in anderen Regionen über das unmittelbar Gegebene hinaus, ein halb unbewusstes Arbeiten des jugendlichen Verstandes. In den Spaziergängen der frommen Mutter mit ihm vor dem Thor, wo sie ihn auf die Grösse Gottes in der Natur aufmerksam machte, dürften vielleicht die ersten Anknüpfungspuncte seiner Liebe zur Naturwissenschaft zu suchen seyn. Die Stärke seines Geistes scheint er schon früh empfunden zu haben, wie die Vorrede beweist, die er 1747 seiner ersten Schrift voranschickte und worin §. VII die merkwürdigen Worte vorkommen; „Ich stehe in der Einbildung, es sey zuweilen

nicht unnütz, ein gewisses edles Vertrauen in seine eigenen Kräfte zu setzen. Eine Zuversicht von der Art belebt alle unsere Bemühungen und ertheilt ihnen einen gewissen Schwung, der der Untersuchung der Wahrheit sehr beförderlich ist, u. s. f." Er schliesst diese Betrachtung mit den Worten: „Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten, und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen."

Der Genius ist schon früh, schon unmittelbar seiner gewiss. Die Welt wird ihm Veranlassung seiner Entfaltung. Allein nur objectiv, nur durch die That kann er seiner ohne Selbsttäuschung inne werden. Die Meinung als solche ist noch kein Kriterium. Es bildet sich mancher Schwächling Genialität ein, ohne sie durch entsprechende Thaten beweisen zu können. In den allgemeinen Prädicaten sehen sich nun philosophische Genialitäten ziemlich gleich. Solche Abstractionen wissen die Franzosen meisterhaft zu schildern. *Dégérando* sagt z. B. (*Histoire comparée etc. II. 247.*): „*Le Professeur de Koenigsberg réunit en lui même la plûpart des qualités nécessaires aux auteurs des grandes revolutions philosophiques, ce coup-d'oeil vaste, qui permet d'assembler, de mettre en ordre un grand nombre de connoissances, cet art de se faire à soi même des points de vue nouveaux au sein même des idées connues, ce talent d'analyse, qui conduit aux distinctions les plus subtiles; cette force de combinaison, qui fonde les systêmes; cette hardiesse, qui pose des questions inattendues; cette adresse, qui évite les grandes difficultés; cette régularité, qui se plait dans les classifications; cette sévérité surtout, qui commande le respect et la confiance des hommes; enfin ces habitudes d'un esprit familiarisé avec les profondeurs de toutes les connoissances, ce génie en quelque sorte encyclopédique, qui, dans un siècle éclairé surtout, devient nécessaire, pour donner des lois à la science mère, de laquelle dépendent toutes les autres.*" Man kann nicht leugnen, dass diese Schilderung auf Kant passt, allein man

muss zugleich gestehen, dass sie auch auf manchen Anderen sich eben so gut anwenden lässt. Um die Entwickelung des Kant'schen Geistes in ihrer specifischen Besonderung zu erkennen, muss man wohl auf die verschiedenen Stufen derselben reflectiren, wo sich denn etwa folgende ergeben:

Erstens eine Epoche, in welcher er zwar sein Ziel, die Philosophie, schon fest ins Auge fasste, aber doch noch zu keiner durchgreifend neuen, einfachen Bestimmung ihres ganzen Problems gelangt war, in der Wahl der Gegenstände nach den verschiedensten Seiten hin griff und sich mit kleineren Verbesserungen begnügte. Hätten wir Schriften nur aus dieser Zeit, die bis zu seinem reifen Mannesalter dauerte, so würden wir ihn lediglich für einen der selbstständigeren Wolffianer halten können, welcher durch Aneignung der aufblühenden ästhetischen Cultur zu einer geschmackvolleren, gefälligeren Form gelangt war.

1770 sehen wir ihn fertig. Da hat er, durch Hume's Vermittelung, die ihm gemässe Form, sich die Aufgabe zu stellen, gefunden. Nach einer kurzen, nur gelegentlichen Andeutung derselben begräbt er sich ein Decennium in Stillschweigen und vollbringt darin ihre grossartige Ausführung. Von 1781 erfolgt dieselbe als literarische Mittheilung Schritt vor Schritt, Sieg auf Sieg, bis 1790, wo er in der Kritik der Urtheilskraft den Culminationspunct seiner Speculation erreichte.

Von hier ab ist noch die letzte Zeit seines Lebens abzuscheiden, in welcher er sich vorzugsweise dem Praktischen zuwandte. Hier kann von einer wirklichen Epoche im engeren Sinne nicht die Rede seyn, aber die Durchgängigkeit der praktischen Tendenz in allen aus dieser Zeit stammenden Schriften Kant's nöthigt doch zu einer gesonderten Betrachtung derselben. Jetzt, wo er durch sein vorgerücktes Alter schon langsamer und kälter zu werden anfing, kam ihm die Französische Revolution zu Hülfe. Sie machte in ihm Epoche und gab seiner Speculation noch einen Nachfrühling, eine Ermuthigung, seine

heissesten Wünsche für die moralische Veredlung der Menschheit durch bessere Verfassung des Staats und der Kirche, so wie durch grössere Strenge des Einzelnen gegen sich selbst mit lebhafter Beredtsamkeit zu äussern.

Für die Geschichte der eigentlichen Speculation ist nun allerdings jene mittlere Epoche die wichtigste und so kann man denn unendlich viele Darstellungen der Kant'schen Philosophie finden, in denen nur der Inhalt der drei Kritiken angegeben, alles Andere aber mit nur flüchtigem Auge gestreift oder gar ganz unberührt gelassen wird. Allein zum vollständigen Verständniss Kant's sind die Propyläen seiner Ideensystematik nicht weniger nothwendig, als die Postscenien derselben. Ein grosser Mensch ist auf allen Puncten seines Daseyns merkwürdig. Ein grosser Philosoph muss immer zweierlei in sich vereinigen: erstlich muss er das ewige Problem der Philosophie, die Einheit wie den Unterschied des Seyns und Denkens, nicht blos ein untergeordnetes Moment desselben, eigenthümlich gefasst und zweitens die Interessen seines Jahrhunderts zu den seinigen gemacht haben. Dass Kant das Erstere gethan, wird sich uns bei der näheren Darlegung seiner Philosophie in vollem Maasse ergeben; dass aber auch das Zweite bei ihm der Fall war, wollen wir hier im Eingang kurz erwähnen, um so mehr, als dadurch die Eigenthümlichkeit seiner Philosophie selbst erläutert wird.

Das achtzehnte Jahrhundert war das der Subjectivität. Der Protestantismus hatte die äusserliche Autorität auf dem Boden der Religion, indirect dadurch auch auf dem des Staates aufgehoben und nun musste das Princip der Subjectivität, des in sich freien Geistes, der von der Forderung, in allem Objectiven mit sich selbst übereinzustimmen, nicht ablassen kann, um sich zu vollenden und zu erschöpfen, alle Richtungen durcharbeiten. Das Denken, das sich in sich selbst als unumschränkte Macht erfahren musste, brach auch in die thatsächliche Wirklichkeit ein. Als Denken für sich galt es sich als gesetzgebende Macht, die sich zunächst in eine Menge nebeneinander stehender

Allgemeinheiten zersplitterte. Der Mensch nahm die Vernunft als alle Realität, aber auch als seine Vernunft, als eines seiner Vermögen, als das Instrument, das er auf alle Dinge ausser sich anzuwenden habe. Einer solchen Verfestigung des Subjects in sich selbst musste die Natur nothwendig als ein völlig Anderes, als etwas Todtes erscheinen, in welchem nur der Druck und Stoss eines Objects auf das andere eine mechanische Bewegung hervorbringt. Die Cartesius'sche Philosophie hatte diese Ansicht einmal herrschend gemacht. Im Praktischen aber blieb nichts Anderes übrig, als die Atomistik der Subjecte. Für sich musste in dem Einzelnen der Gegensatz von Lust und Unlust und die Reflexion auf das Quantum von Glückseligkeit, das er zu geniessen vermochte, das Höchste werden. Die Nützlichkeit war nur die Kehrseite dieses Standpunctes, indem das Subject durch sie den Dingen ihre Geltung an sich nahm und sie seiner Relativität unterwarf. Gott endlich konnte zu einer so spröden Subjectivität weiter kein Verhältniss haben, als ein Gedanke derselben zu seyn, dem man jedoch keine nähere Bestimmung zu geben vermochte. Er war nur das abstracte Collectivum, der Ausdruck für die Totalität als solche, und es ist in der That gleichgültig, ob dieselbe in Frankreich als Materie, oder, wie dort ebenfalls und noch mehr in Deutschland, als höchstes Wesen genommen wurde. Die eine Bezeichnung wie die andere drückt nur die formelle Identität ohne alle concrete Lebendigkeit aus.

Die Subjectivität liess also in ihrer Schrankenlosigkeit Alles, das Denken, die Natur, die bürgerliche Gesellschaft, Gott selbst, erstarren. Es ist charakteristisch, in wie vielen Wendungen das vorige Jahrhundert den Ausdruck Maschine gebrauchte. Selbst die einsichtigsten, die geistreichsten Schriftsteller thun dies und *La Mettrie's* berüchtigtes Buch: *l'homme machine*, ist nur eine concentrirtere Äusserung des allgemeinen Bewusstseyns. Allein nun muss man nicht übersehen, wie mitten in der Atomistik des Denkens, der Naturanschauung, des politischen und kirchlichen

Lebens, ein höherer Geist sich zu regen anfing. Der Gegenstoss zur intensivsten Vertiefung erfolgte auf der Spitze der Entäusserung des Geistes. Das Subject, als das sich selbst bestimmende, musste zunächst freilich negativ verfahren. Im Gegensatz zu sich musste es Alles zu einer todten Objectivität machen, um sich in seiner unendlichen Freiheit als das Herrschende und Absolute zu setzen. Aber die Subjectivität für sich ist leer. Sie kann das Objective nicht blos als ein Anderes aus sich herauswerfen. Sie muss es auch in sich zurücknehmen, es mit sich durchdringen, sich in ihm finden. Daher sehen wir das Denken durch die Sophistik seine ruhigen Gesetze, die nebeneinander gelten sollen, verwirren. Der Widerspruch zerrüttet die von der Scholastik tradirte Logik und Metaphysik. Für die Natur scheinen dem Menschen die Augen noch einmal von Neuem aufgethan zu werden. Zunächst suchte er nur mittels der Physikotheologie seine Erbauung. Oder es war ihm um den Nutzen zu thun, der ihm aus der Kenntniss der Natur, ihrer Geschöpfe und Gesetze, entspränge. Aber bei diesem Geschäft entwickelte sich ihm der Sinn für ihre Schönheit, namentlich für ihre landschaftliche. Der grosse Physiologe Haller, ein Professor, war es, der das Malerische des Schweizer Alpengebirges zuerst tief empfand und besang und seine Zeitgenossen durch seine Beschreibung entzückte. Die pittoresken Reisebeschreibungen fingen an. Aus jener engen Kategorie aber des Vergnügens und Missvergnügens entspann sich die zartsinnige Auffassung der weniger hervorstechenden, verborgneren Momente des Lebens, welche in der bekannten Welt durch ihre Genrebilder abermals eine neue aufthat. Diese Miniaturpsychologie menschlicher Zustände wusste tausend interessante Bemerkungen aus den verschiedensten, oft niedrigen Situationen hervorzulocken. Man ging darauf aus, überall, vom Palast bis zur Hütte, dasselbe Gleichgewicht von Lust und Schmerz zu erkennen. Endlich, wenn der Mensch sich als reines Subject bestimmt, so muss er jedem andern Menschen nothwendig denselben

Werth zugestehen und in ihm sich anerkennen, wenigstens der Möglichkeit nach. Denn, was nicht das Subject als solches ausmacht, ist ja das durch Anderes, durch Natur und Geschichte an seiner Individualität vermittelte. Will ich es also seinem reinen Begriff nach nehmen, so muss ich von aller concreten Objectivität an ihm abstrahiren. Race, Nation, Stand, Bildung, Glaube, müssen mir gegen den Gedanken gleichgültig seyn, dass der Andere, bei allen diesen Unterschieden und vielleicht bei der Grösse derselben, doch wesentlich, wie ich, an sich denkendes, freies, sich selbst bestimmendes Subject ist. Das vorige Jahrhundert musste daher gegen jene Differenzen zur Indifferenz fortgehen. Daher auch die allgemeine Begeisterung für die Freimaurerei. Der Europäische Fürst musste nicht blos in seinem Bedienten, nein, auch im Huronen und Irokesen, seinen Bruder, er musste in ihm die gleiche Menschheit anerkennen. Da Gott als an und für sich nicht erkennbar galt, so war der Glaube einer der geringsten Scrupel. Allein auch hier ist zu erwägen, dass solche Abstraction nothwendig war, um die intolerante Härte zu erweichen, zu welcher die confessionellen Unterschiede sich verdichtet hatten. Der Begriff des höchsten Wesens, über dessen Oberflächlichkeit allerdings zu tieferen Bestimmungen fortgegangen werden musste, verlieh dem Bewusstseyn damals eine Weite, ohne welche vieles Andere unmöglich gewesen wäre. Das Subject ward dadurch in seinen philanthropischen und kosmopolitischen Strebungen nicht gehemmt und nannte sich ausdrucksvoll Weltbürger.

Es ist wahr, in der Deutschen Aufklärerei, in der Französischen Revolution, ging diese Entwicklung auch bis zum Fanatismus fort. Die an sich unendliche Form ward zuletzt völlig inhaltslos. Es entstand ein Sanscülottismus des nackten Subjects, das alle Errungenschaft früherer Jahrhunderte frech unter die Füsse trat, weil es in jeder eine Kette argwöhnte, seine Freiheit zu zwingen und in Faust'schem Drange ganz von Vorn sich die Welt schaffen wollte. Allein der Fanatismus erwuchs erst aus

dem Widerstande, den die geistlos gewordenen Unterschiede des sogenannten Bestehenden mit der zähen Gewalt des Todten leisteten. Die ersten Regungen dieses Princips der absoluten Subjectivität, sich in seiner Einzelheit als frei, als vernünftig, als das erhabenste der geschaffenen Wesen zu wissen, waren schön. Der Mensch wollte einmal mit Natur und Geschichte abrechnen. Er wollte die Krankheiten des Leibes und Geistes als die Schuld früherer Jahrhunderte von sich abthun und zur einfachsten, unverfälschten Gestalt seines Daseyns zurückkehren. Es ist in der That rührend, diese Menschen in ihrer unförmlichen Tracht, in ihren rothen Strümpfen, Reifröcken, in Toupés und Stutzperrücken, unter Chinesisch verschnörkelten Möbeln, in ihren durch die Scheere zu grünen Mauerwerken umgeschaffenen Gärten zu sehen, wie unter dieser steifen Aussenseite bei ihnen die glühendste Sehnsucht nach Freiheit und Natürlichkeit hervorbricht, wie der edle Trieb oft an kleinlichen Gegenständen sich abmüht, bis durch Rousseau und Kant grössere Ziele gesteckt waren. Diese prägten nämlich das Streben nach einer Wiedergeburt zur Idealität aus. Die Subjectivität kann sich in einseitiger Fixirung nicht behaupten. Sie kann alle vorgefundene Objectivität von sich ablehnen und dieselbe als Vorurtheil verstossen. Ihr Wesen ist aber, sich in das Gegentheil ihrer selbst zu verwandeln, Objectivität zu haben. Die Einheit des Sub- und Objectiven, des Begriffs und seiner Realität ist die Idee. Das achtzehnte Jahrhundert erblickte diese Einheit, seinem Standpunct gemäss, als Ideal, d. h. es erfasste die Idee in der Form eines Postulats, dessen Verwirklichung in unendlicher Annäherung anzustreben sey. Die kritische Revision der Geschichte zumal hatte den Widerspruch gegen die Idee gezeigt. Er sollte nicht seyn. Der Gedanke sollte Realität haben! Ohne sich zu realisiren, wäre das Ideal nicht Ideal, nur eine müssige Grille. Und für solche Zukunft schwärmte man. Auf die Nachwelt, auf die Enkel, auf die kommende bessere Zeit, wies man mit einem prophetischen, vom Begriff der Nothwendigkeit be-

seelten Vertrauen hin, das Paradies an das Ende der Geschichte zu verlegen und mit heitrem Muth sich als Opfer-Samen eines Höheren zu betrachten. Ja in solchem Betracht müssen wir das achtzehnte Jahrhundert segnen und beim Anblick der Züge seiner unsterblichen Vorkämpfer, eines Voltaire, Rousseau und Diderot, eines Klopstock und Lessing, eines Herder, Hamann und Kant, muss uns das Herz höher schlagen!

In Kant ging die eben skizzenhaft geschilderte ungeheure Umwälzung, das Heraustreten der Subjectivität aus den Banden der Objectivität zur unbedingten Selbstständigkeit und wiederum das Heraustreten des Subjects aus sich zur Werdelust des Ideals still, aber gediegen vor sich. Alle Aufgaben des Jahrhunderts fanden durch ihn die am meisten congruente Formel. In seiner maassvollen Bestimmtheit hat er zwar die Extreme des Jahrhunderts, nicht aber dessen Fanatismus getheilt. Alle Töne der Zeit klangen in ihm wieder, allein er suchte sie stets zur Harmonie in sich zu gewältigen und jeden schreienden Misslaut zu versöhnen. An Allem, was die Zeit beschäftigte, nahm er den regsten Antheil. In steter Wechselwirkung mit ihr ging er von der Mechanik und Physik zur Metaphysik, zur physikalischen Geographie, von dieser zur praktischen Philosophie, zur Kritik der Religion und der Anthropologie fort. Der grosse Mann ist nicht, der, seiner Zeit gegenüber, mit etwas ihr ganz Fremdem, Ablegenem sich zu thun, sondern der ihr allgemeines Streben zu seinem individuellen macht. Kant hatte daher auch als Schriftsteller die Doppelform, nicht blos in mächtigen systematischen Entwicklungen den centralen Fortschritt der Philosophie zu fördern, vielmehr auch in kleinen, leicht und ansprechend geschriebenen Abhandlungen auf den peripherischen Puncten, wo es ihm passend und dringlich schien, dem Publicum ausserhalb der Schule entgegenzukommen. Er war so sehr der Held der esoterischen Weisheit, als der Popularphilosophie und aller dieser Eigenschaften wegen, als deren ruhige, plastische Einheit er dastand, strömten ihm die Sympa-

thieen des Jahrhunderts mit bewunderndem Jubel zu. Reflectiren wir bei dessen Bildungsprocess näher auf Preussen, so müssen wir sagen: was Friedrich der Grosse für die Verfassung des Preussischen Staats, das hat Kant für das ideale Bewusstseyn desselben gethan: er hat ihm die erste durchgreifende Constitution gegeben.

Doch kehren wir zur nähern Schilderung seines Ganges zurück.

I.

Die heuristische Epoche.

1746 — 70.

Die erste Entwicklung Kant's zeigt ihn uns theils noch in den Ansichten der Wolff'schen Schule befangen, theils schon im Kampf mit denselben. Der Wechsel der Gegenstände verräth die Unruhe des Suchens; die Festigkeit des Tones den ernsten Charakter; die materielle Verschiedenheit der Untersuchungen den Umfang des hier erscheinenden Geistes. Es würde eine Künstelei seyn, aus den Schriften dieser Epoche bereits die ganze spätere Philosophie Kant's herauszulesen. Spuren derselben lassen sich jedoch sehr wohl darin verzeichnen. — Es unterscheiden sich im Allgemeinen kleine Schriften naturwissenschaftlichen, logisch-metaphysischen und anthropologischen Inhalts. Obzwar nun Kant, an jeder dieser Materien mit lebendigem Interesse festhaltend, bald zur einen, bald zur andern sich gewendet hat, so ist doch auch die Zeitfolge seines ersten Auftretens in jeder derselben die angegebene gewesen, so dass wir mit Aufzählung der naturwissenschaftlichen beginnen müssen.

Kant trat zuerst $17\frac{46}{47}$ mit folgender Schrift auf: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr

von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben. Nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen.“ (S. W. V. 1 ff.) In formeller Hinsicht stellt Kant sich hier schon gänzlich so dar, wie durch sein ganzes langes Schriftstellerthum. Gelehrt, scharfsinnig, seinen Gegenstand bis ins Kleinste hin zerfasernd, vorsichtig, muthig, bescheiden, auf ein bestimmtes Resultat hinarbeitend und doch seine Entscheidung so limitirend, dass sie fast wieder den Anschein des Problematischen bekommt. Dass Kant mit einem solchen Object der Untersuchung debütirte, ist auch für ihn merkwürdig. Wir sehen hier keinen individuell-pathologischen Drang, nichts, was an den melancholischen Zweifel, an ein particulär praktisches oder religiöses Bedürfniss erinnerte, sondern die einfache Kraft einer gesunden Intelligenz, sich lediglich im Interesse der Wahrheit auf etwas einzulassen. Wir sehen auch ein naives Selbstgefühl der literarischen Ebenbürtigkeit des jugendlichen Verfassers mit den Heroen der Wissenschaft, einem Cartesius und Leibnitz, und ein stetes Hinausblicken aus der Besonderheit des Gegenstandes in den Zusammenhang aller Wissenschaften. Im Inhalt ist der Widerspruch bemerkenswerth, welchen Kant gegen die nur mechanische Auffassung der Materie erhebt. Den Streit der Cartesianer und Leibnitzianer über den Begriff der Geschwindigkeit versucht er, durch dynamische Potenzen zu schlichten. (S. meine Vorrede zu Bd. V. d. S. W.)

Von dem abstract Mechanischen ging Kant zur Betrachtung der freien Mechanik des Himmels fort. Im März 1755 vollendete er anonym die schöne Schrift: „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelt.“ (S. W. VI. 40 ff.) Es ist, als ob der Geist seines Landsmannes Copernicus auch in ihm sich noch wieder geregt habe. Für eine ursprüngliche Entfaltung der Philosophie ist die Frage nach der Entstehung

des kosmischen Universums eine fundamentale. Der unphilosophische Mensch freut sich des Daseyns von Sonne, Mond und Sterne, wie er sich des Daseyns der Erde und seines eigenen freut. Aus solchem Behagen ist der Philosoph herausgeschleudert. Ihm fällt es schwer aufs Herz, dass so etwas, wie die Welt überhaupt, existirt. Ihm hilft die Gewohnheit des Daseyns nicht. Jeden Morgen ist ihm das Wunder desselben neu. Daher auch in den historischen Ursprüngen der Philosophie Speculation und Sternkunde sich öfter begegnen, wie bei Thales. Den Zufälligkeiten und Verworrenheiten des endlichen Lebens gegenüber entfaltet sich für den Aufmerksamen am Himmelsgewölbe das Schauspiel einer ewigen Nothwendigkeit, welche in göttlicher Ruhe dieselbe Bewegung unaufhörlich wiederholt, mit ihrer Veränderung immer in sich bleibt und in sich zurückgeht. Das ist es, was der Philosoph sucht, was er bedarf! Der Rhythmus des Sternentanzes spiegelt ihm den der Idee selbst. Früherhin mischte sich mit der Astronomie auch religiöser und anderer Egoismus. Man machte sie, noch bis ins siebzehnte Jahrhundert, zur Astrologie. Zu Kant's Zeit war die Betrachtung schon uneigennützig geworden. Man forschte auch der Erkenntniss selbst wegen. Kant schloss sich den Newton'schen Principien an und setzte nicht nur das damals schon Bekannte treu und scharf auseinander, sondern anticipirte auch Manches, was die Empirie später bestätigte, wie namentlich seine Voraussetzung der gegen Ende seines Lebens entdeckten Astereiden. Dass die Schrift ohne seinen Namen erschien, hat ihr wohl die Verbreitung geschmälert. Späterhin legte Kant selbst nicht geringen Werth darauf. Als William Herschel's drei Abhandlungen über den Bau des Himmels bekannt wurden, liess Kant durch den Magister Gensichen zu Königsberg 1791 einer Übersetzung derselben einen authentischen Auszug aus seinem Buche beifügen, worin manche Hypothese, die er nicht mehr billigte, wegblieb, manches Andere, namentlich über die Entstehung des Saturnsringes, hinzu kam, Kant aber die Genugthuung

hatte, in vielen Beobachtungen Herschel's, besonders über die bestimmte Art der Bewegung unseres Sonnensystems, eine Bewährung seiner Ansichten zu finden. Lambert in seinen kosmologischen Briefen versuchte 1761 Ähnliches und Kant scheint im Stillen der Meinung gewesen zu seyn, dass derselbe ohne seine Inspiration doch nicht dazu gekommen seyn dürfte. Die berühmte Kosmogonie von Laplace enthält im Wesentlichen Nichts Anderes, als was Kant in seiner Naturgeschichte gegeben hatte, die übrigens zuerst den Titel Kosmogonie haben sollte. Laplace aber versicherte *(Exposition du Système du monde V. 6, 430. éd. 4me)*, er wisse Keinen, der vor ihm ausser Buffon die Entstehung der Himmelskörper zu erklären versucht habe. Merkwürdig ist die Art und Weise, wie Kant in der Einleitung zu seiner Schrift sich gegen die Auffassung zu verwahren sucht, als ob er naturalistisch gesinnt sey, als ob er, weil er die Genesis der Himmelskörper aus der Attraction und Repulsion der Materie erkläre, die Existenz eines Gottes leugne. Bei dem damaligen, im ersten Buch entwickelten Vorherrschen des theologischen Elementes in der teleologischen Betrachtungsweise der Natur konnte er darauf rechnen, dass eine Darstellung des materiellen Universums, welche, von Gott abstrahirend, sich dasselbe immanenter Weise gestalten lässt, bei denen, welche die Ordnung und Schönheit der Natur nicht als solche, sondern als Erzeugungsmittel und Durchgangspunct ihrer Frömmigkeit nahmen, Anstoss erregen würde. Er vertheidigt sich also gegen einen solchen Verdacht, indem er gerade eine solche, aus immanentem Triebe entsprungene Evolution dem Begriff des Schöpfers anständig, in ihr also den existirenden Beweis seiner Existenz findet. Auch lässt er es nicht an ähnlichen Theologumenen fehlen, indem er z. B. am Schluss nach der Wolff'schen Sprachweise „von den Begebenheiten des Menschen im künftigen Leben" handelt. Mit grosser Besonnenheit weiss er hier allen Luxus einer grüblerischen Phantasie zu vermeiden. Er sagt zuletzt (S. W. VI. 223): „In der That sind die beiden Planeten, die

Erde und der Mars, die mittelsten Glieder des planetarischen Systems, und es lässt sich von ihren Bewohnern vielleicht nicht mit Unwahrscheinlichkeit ein mittlerer Stand der physischen sowohl als moralischen Beschaffenheit zwischen den zwei Endpuncten vermuthen; allein ich will diese Betrachtung lieber Denjenigen überlassen, die mehr Beruhigung bei einem unerweislichen Erkenntnisse, und mehr Neigung, dessen Verantwortung zu übernehmen, bei sich finden.“ Die Einleitung zu diesem Buch enthielt die kühnsten speculativen Gedanken. „Die Materie — ist also an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie frei überlassen nothwendig schöne Verbindungen hervorbringen muss — und es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmässig und ordentlich verfahren kann.“ (L. c. 51.) Besonders interessant ist die Art und Weise, wie er den unendlichen Unterschied der mechanischen und organischen Schöpfung hier ausspricht. Ohne Vermessenheit könne man in Rücksicht auf jene sagen: Gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! — Ist man aber im Stande zu sagen: Gebt mir Materie, ich will Euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne? „Bleibt man hier nicht bei dem ersten Schritte, aus Unwissenheit der wahren innern Beschaffenheit des Objects und der Verwickelung der in demselben vorhandenen Mannigfaltigkeit, stecken? Man darf es sich also nicht befremden lassen, wenn ich mich unterstehe zu sagen: dass eher die Bildung aller Himmelskörper, die Ursache ihrer Bewegungen, kurz, der Ursprung der ganzen gegenwärtigen Verfassung des Weltbaues werden können eingesehen werden, ehe die Erzeugung eines einzigen Krauts oder einer Raupe, aus mechanischen Gründen, deutlich und vollständig kund werden wird.“

Im April desselben Jahres gab er seine Doctordissertation: *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio.* (S. W. V. 235 ff.) Er suchte darin die Cartesius'sche Atomistik zu bekämpfen, den Begriff der Elasticität der Materie aus den Newton'schen Annahmen zu folgern

und die Wärme sowohl als die Flamme aus der Zusammendrückung des Äthers durch die Vibration der Körper zu erklären.

Was ihn in der Naturgeschichte des Himmels im Grossen beschäftigt hatte, suchte er auch im Kleinen zu erforschen. Ist ein Werden des kosmischen Universums anzunehmen, ist die Erde eine abgeplattete Kugel, so muss auch gefragt werden, wie sie ihre Gestalt gebildet hat? Man kann sie nicht als ursprünglich fertig setzen. Was in der Idee der Natur freilich als ein ideell Coëxistirendes ewig lebt, muss in der Wirklichkeit doch den Kategorieen der Natur, dem Raum und der Zeit, sich fügen. So wenig sie daher in Einem Ort alle ihre Gebilde versammelt, so wenig auch hat sie in Einem Moment ihr Werk vollbracht; ob sie millionenfache Materienergüsse in die Unendlichkeit des Raums, Jahrtausende in die der Zeit hineinstürzt, ist gleichgültig, wenn sie sich nur realisirt. Es muss aber möglich seyn, aus der jetzigen Gestalt der Erdoberfläche auf die früheren Perioden ihrer Bildung und aus den noch jetzt im Leben der Erde thätigen Processen auf die damalige Art und Weise derselben zu schliessen. Die chemischen Verwandlungen, die Wassererzeugung, der meteorologische Process, die stete Metamorphose der Flussufer, die noch immer thätigen Vulcane, die mit ihren Ausbrüchen und dem Meer zusammenhängenden Erdbeben, reichen uns zu solcher Enträthselung eine Menge Thatsachen an die Hand. Die Versteinerungen bieten uns sogar einen chronologischen Faden. Diese Gedanken waren es, welche in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts immer mächtiger sich hervordrängten und auch Kant auf das Lebhafteste in Anspruch nahmen. Schon 1754 gab er in ein Königsberger Blatt eine Untersuchung der von der Königlichen Berliner Akademie gestellten Preisfrage: „ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderungen seit den ersten Zeiten unseres Ursprunges erlitten habe?“ (S. W. VI. 1 ff.) Hieran schloss er eine

andere Untersuchung: „ob die Erde veralte?“ (S. W. VI. 14 ff.) Es folgte das Lissaboner Erdbeben, das auch auf ihn den tiefsten Eindruck machte. Den allgemeinen hat uns Goethe in seinem Leben geschildert. Kant stellte noch 1755 alle Nachrichten, die er darüber hatte sammeln und vergleichen können, in einer übersichtlichen Beschreibung zusammen und fügte 1756 Betrachtungen über die seit einiger Zeit wahrgenommenen Erdbeben hinzu. (S. W. VI. 227 ff) Auf die Vulcaneität kam er eigends 1785 in Betreff der des Mondes zurück (a. a. O. 391). 1756 versuchte er auch über die Theorie der Winde einige Erläuterungen zu geben (a. a. O. 281).

In einer Dissertation 1756: *metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali. Specimen I continet monadologiam physicam* (S. W. V. 255) suchte er den Begriff einfacher Substanzen oder Monaden so zu bestimmen, dass sie nicht aus einer Mehrheit von einander trennbarer Theile bestünden. Die Körper liess er, wie Leibnitz, aus Monaden bestehen, den ins Unendliche hin theilbaren Raum, den die Körper erfüllen, weder aus uranfänglichen, noch aus einfachen Theilen und zog daraus den Schluss, dass jede Monas, d. h. jedes körperliche Element, nicht nur im Raume ist, sondern denselben auch, ihrer Einfachheit unbeschadet, erfüllt. So hoffte er den Streit der Schulmetaphysik und der Mathematik zu schlichten. Den Begriff der Trägheit der Materie, den er hierbei zuletzt berührte, führte er 1758 noch weiter in einem „Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft“ (S. W. V, 275 ff.) weiter aus. Die letzte der in diesen Kreis gehörigen Abhandlungen schrieb er 1768: „von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden (nicht der Lagen) im Raume“ (a. a. O. 291). Er glaubte darin, einen der vielen hingeworfenen Gedanken Leibnitz's von einer *Analysis situs* aufzunehmen und, was sehr merkwürdig ist, auch den „Messkünstlern“ evident zu beweisen (S. 294): „dass der absolute Raum

unabhängig von dem Daseyn aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe.“

Nächstdem widmete er 1775, 85 und 88 in drei verschiedenen Abhandlungen (VI. 313 ff.) der Bestimmung des Begriffs der Menschenrace eine besondere Aufmerksamkeit. Es zog ihn hier das Problem gewaltig an, mit der Einheit der Vernunft des Geistes eine solche Verschiedenheit der Erscheinung zu vereinigen und das Constante des Unterschiedes in Habitus, Farbe, Temperament, Anlage, zu erklären. Sein Hauptgedanke war ganz richtig, die Particularisation der Race nicht als einen das Individuum mit der Gattung vermittelnden Artunterschied, wie in den Classen der Naturreiche der Fall ist, zu setzen. Die Naturwissenschaft richtete sich in jenen Jahren zum erstenmal mit Besonnenheit auf diese Aufgabe; Camper, Blumenbach, Forster. Den letzteren bekämpfte Kant aus speculativen Principien.

Schon seit 1765 hatte er nach dem in diesem Jahr bekannt gemachten Programme (VI. 299) regelmässige Vorlesungen über die physische Geographie überhaupt angefangen, denen er einen grossen Theil seiner städtischen Popularität verdankte und die er vor einem sehr gemischten, oft glänzenden Publicum bis in das höchste Alter fortsetzte. Mit rastloser Wissbegier suchte Kant seine Kenntniss auf diesem Gebiet zu vermehren und mit unermüdlichem Fleiss zu ordnen. Zwar hat er keine Revolution auf demselben hervorgebracht. Geschichten desselben von Fachkundigen erwähnen seiner nicht einmal, aber gewiss hat er zur verständigen Organisation des von Jahr zu Jahr schnell wachsenden Materials und zur Erhöhung der Empfänglichkeit des Publicums für diesen Stoff ausserordentlich viel beigetragen. Referirend liess er sich hier auch auf die organische Natur ein und vergass nicht, im Geschmack der Zeit den Nutzen der Naturproducte und ihre Verarbeitung zu Fabricaten zu vermerken. Am meisten flocht er Ethnographisches hinein und verhielt sich dabei

oft ganz Herodoteisch. Er erzählt von gar seltsamen Dingen, nicht gerade gläubig, aber auch nicht vornweg ungläubig. Er hat es in den Reisebeschreibungen so gelesen. Da im Leben der Natnr und der Völker wirklich so viel Wunderbares vorkommt, so will er mit weltmännischer Toleranz dem zwar Wunderlichen und Bedenklichen, allein doch nicht geradezu Unmöglichen nicht voreilig das Daseyn absprechen. Sehe der Hörer zu, wie er's verdaut! Man könnte von der Natur und den Nationen sagen, dass Kant in ihrer Betrachtung seine Poesie gehabt habe. Seine Phantasie hat hierin, wenn man seine Virtuosität im abstracten Denken erwägt, eine aussergewöhnliche Kraft bewiesen. Die ganze Erde mit ihren Höhen und Tiefen, Flüssen und Wasserbecken, Steinen, Pflanzen und Thieren, lag vor seinem Auge in der grössten Klarheit, das Bild mancher Städte bis in die Verwicklung ihrer Gassen hinein vor ihm aufgerollt. Und wie waren die Naturwissenschaften noch zurück. Man versteht Kant's Philosophiren von Seiten der Ökonomie seines Geistes nur halb, wenn man in ihm diesen Durst nach dem Realismus der thatsächlichsten Wirklichkeit übersieht, der in ihm den Gegensatz zu seinem Idealismus, namentlich zu dem seiner praktischen Philosophie, ausmachte. —

Von diesen naturwissenschaftlichen Schriften unterscheiden sich zweitens diejenigen, welche sich auf die Logik und Metaphysik beziehen. Die erste von diesen war 1755 die: *nova dilucidatio principiorum primorum cognitionis metaphysicae* (S. W. I. 1), worin er sich mit einer Kritik der Wolff'schen Denkgesetze herumschlug, auch den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes besprach und schliesslich dem Satz des zureichenden Grundes durch das Princip der Succession und Coëxistenz, das er dafür aufstellte, eine grössere Bestimmtheit und Fruchtbarkeit zu geben suchte. — Seine Äusserungen über den Optimismus, 1759 (I. 45), worin er, ausser dem bekannten Sendschreiben beim Ableben des Herrn v. Funk, zuerst auch über ethische Gegenstände sich ausliess, sind die ein-

zige Schrift zwischen den Jahren 1756—62, von wo an er plötzlich mit einem desto grösseren Reichthum erscheint. Er machte 1762 seinen Feldzug gegen „die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ (I. 55), der ihm noch am Ende des Jahrhunderts von Eberstein in seiner Geschichte der Logik und Metaphysik in Deutschland als ein Verbrechen an der Logik nachgetragen ward. Dieser kleine Aufsatz ist mit rechter Lust geschrieben. Er kündigte mit ihm dem Pedantismus der Schullogik den Gehorsam auf. Er verwarf die selbstquälerischen Modificationen, wodurch die künstlich erzeugte Verwicklung des Syllogismus auf das einfache Grundschema erst wieder reducirt werden muss. Die formale Richtigkeit der vier Figuren erkannte er an, bestritt sie aber, wenn man andere als zusammengesetzte, aus Zwischenurtheilen gemischte Schlüsse mit den Figuren ausser der ersten zu geben glaube. Am Schluss ist die Bemerkung Kant's sehr tief — und er hat sie späterhin, wie so viel andere Erleuchtungen seines jugendlichen Geistes, wenig beachtet — dass der Begriff nur als Urtheil deutlich und nur als Schluss vollständig sey. — 1763 concurrirte er bei der Berliner Akademie in Beantwortung der Frage nach der Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral (I. 75). Mendelssohn erhielt den Preis, Kant das Accessit. Merkwürdig ist darin Kant's Ansicht von der philosophischen Beweisführung, dass sie nämlich wesentlich analytisch sey, während die mathematische synthetisch verfahre. Hier seyen die allgemeinsten Begriffe Voraussetzung, dort seyen sie Resultat. Die Beziehung der analytischen Methode auf die concreten Gegenstände der Theologie und Moral gab er in nur oberflächlichen Umrissen an.

In demselben Jahr schrieb er den Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen (I. 113). Diese kleine Schrift ist eine der tiefsinnigsten und lichtvollsten, die nicht blos Kant geschrieben, sondern welche die philosophische Literatur überhaupt aufzuweisen

hat. Man thut Kant nicht Unrecht, wenn man behauptet, dass sie ihm wie ein Meteor entschlüpft und selbst nicht wieder zu Gesicht gekommen sey. Dass er sie in seinen späteren Schriften nicht erwähnt, darf noch nicht verwundern, da er seit Herausgabe der Vernunftkritik die ganze vor ihr fallende Schriftstellerei halb und halb der Vergessenheit übergeben zu haben scheint (ohne jedoch sich ihrer zu schämen, ohne sie zu desavouiren, denn er erlaubte ja Tieftrunk die Sammlung seiner kleinen Abhandlungen). Dass aber der Gedanke selbst, der den Kern jenes Büchleins ausmacht, sich nicht wieder stärker in ihm geregt, sich nicht tiefer in seine fernere Speculation eingemischt, ihn nicht von so manchen Fehlern zurückgehalten, bei seiner Antinomik nicht irre gemacht hat, ist bei der Klarheit, mit welcher er ihn ausspricht, billig zu verwundern und vielleicht nur dadurch erklärlich, dass die ganze Zeit diesem Begriff noch fremd war, ihm darin also nicht nur nicht entgegenkam, sondern ihn durch Abweisung und Ignorirung desselben gleichgültig und wohl gar misstrauisch dagegen machte. Erst mit der Fichte'schen Philosophie und noch mehr mit der Schelling'schen griff derselbe im allgemeinen Bewusstseyn Platz. Die Polarität besonders ward dann die Form, worin er sich, auch für die Naturwissenschaft bequem, darstellte. Kant ging davon aus, einen Begriff der Mathematik in die Speculation einzuführen. Er warf Crusius vor, das Negative nur im Sinne des Nichtseyenden zu nehmen, während es an sich, wie die Mathematiker schon längst wussten, nicht weniger einen affirmativen Charakter haben könne, der nur in Beziehung auf ein Anderes negativ sey. Mit grosser Kraft und durchdringendem Verstande zeigt er, dass die wahre Entgegensetzung immer eine reale sey. Die Negation einer Position kann nicht negiren, wenn sie nicht selbst Position ist. Sie kann aber auch nicht negiren, wenn sie nicht an sich schon ein Verhältniss zu demjenigen hat, was negirt werden soll. Das Negative ist nicht blos, wofür es gemeinhin genommen wird, das abstract Negative, der Mangel, die Abwesenheit, Beraubung von

Etwas, das inhaltslose Zero, das Nichtexistirende, sondern die wirkliche Entgegensetzung hat immer einen Realgrund und ist an sich, nur umgekehrt, dasselbe, was das durch sie Negirte ist. Kant kommt hier so weit, dass er die Nichtigkeit der Trennung der Denkgesetze einsieht. Er begreift, dass die Identität an sich den Unterschied und mit diesem, wie er es nennt, als einer *vis potentialis*, die Möglichkeit, den Grund der wirklichen Entgegensetzung in sich schliesst. Er erklärt sich hierüber auch gegen Crusius, indem er zu verstehen giebt, dass ihm das Gesetz der Identität im Sinne der gewöhnlichen Logik sehr wohl geläufig sey, dass es sich hier aber um etwas ganz Anderes und Höheres handle, als darum, erst die Identität, dann den Unterschied, dann den zureichenden Grund zu denken. Vielmehr weist er das in der Wirklichkeit unauflösliche Ineinanderseyn aller dieser Bestimmungen nach. In den glücklichsten Beispielen erläutert er seinen Gedanken, Abstraction sei negative Aufmerksamkeit, die Verabscheuung sey negative Begierde, Hass negative Liebe, Hässlichkeit negative Schönheit, Tadel negativer Ruhm, Unlust negative Lust, Verbot negatives Gebot, Strafe negative Belohnung. Aber auch auf einen allgemeineren Zusammenhang lässt er sich ein. Namentlich ist es interessant, wie ihm die magnetische Kraft, die Elektricität und die Wärme „durch einerlei Mittelmaterie zu geschehen scheinen.“ S. 141 a. a. O. „Die negative und positive Wirksamkeit der Materien, vornämlich bei der Elektricität (für die er sich übrigens nach Äpinus' Vorgang schon des Ausdrucks der Pole bedient), verbergen allem Ansehen nach wichtige Einsichten, und eine glücklichere Nachkommenschaft, in deren schöne Tage wir hinaussehen, wird hoffentlich davon allgemeine Gesetze erkennen, was uns für jetzt in einer noch zweideutigen Zusammenstimmung erscheint.“ Allein auch über das materiale Universum hinaus will er für den wahren Begriff des Geistes den der *oppositio actualis* geltend machen. Den Begriff der Ruhe als eines Zustandes der Thatlosigkeit leugnet er vom Geist; der Geist scheint

nur nichts zu thun, weil er gerade etwas Anderes thut. Ja, Kant sagt S. 154: „Es steckt was Grosses, und wie mich dünkt, sehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn v. Leibnitz: die Seele befasst das ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Theil dieser Vorstellungen klar ist." Auch giebt er eben hier im Vorbeigehen den Begriff einer Statik und Mechanik der Seele, wie ihm Herbart eine genauere und ausführliche Entwicklung hat zu Theil werden lassen.

Ebenfalls 1763 gab er den einzig möglichen Beweis zu einer Demonstration des Daseyns Gottes (S. W. I. 161). Es ist im ersten Buch erwähnt worden, wie in der damaligen Zeit der Beweis für die Existenz Gottes gleichsam zur Etiquette der philosophischen Bildung gehörte, wie derselbe aber auch oft zur gänzlichen Mattheit eines äusserlichen Verstandesschlusses heruntergekommen war. Auch ist schon bemerkt, wie Kant in seiner Naturgeschichte des Himmels die Physikotheologie über seine Kühnheit, von ihr zu abstrahiren, beruhigte und 1755 in seiner Habilitationsdissertation ausdrücklich auf den ontologischen Beweis kam; a. a. O. S. 12 ff. Heben wir folgende Momente hervor: *Nihil est verum sine ratione determinante. — Existentiae suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est.* Dies beweist er dadurch, dass er den Begriff der Ursächlichkeit verzeitlicht und somit ein Vor und Nach erhält: *Quicquid enim rationem existentiae alicujus rei in se continet, hujus causa est. Pone igitur aliquid esse, quod existentiae suae rationem haberet in se ipso, tum sui ipsius causa esset. Quoniam vero causae notio natura sit prior notione causati, et haec illa, posterior: idem se ipso prius simulque posterius esset, quod est absurdum.*" Absurd ist dies nur durch das Setzen der Succession der Zeit in dieser Kategorie. In dem Corollarium kommt Kant auch auf das Richtige, dass der wahre Grund für das Denkenmüssen der Existenz Gottes die Unmöglichkeit sey, das Gegentheil zu denken: „*sed ratione antecedenter determinante plane caret.*" Im Scholion erfolgt sodann eine

Erklärung, welche „*in eorum gratia, qui argumento Cartesiano assensum praebent*" die Untrennbarkeit des Begriffs des Absoluten von seiner Existenz in der Weise auseinandersetzt, dass man das Causalverhältniss des Absoluten zu sich nicht reell, sondern ideell zu nehmen habe. Über die Schulbeweise äussert er sich so: *Equidem invenio in recentiorum Philosophorum placitis subinde recantari hanc sententiam: Deum rationem existentiae suae in se ipso habere positam, verum egomet assensum ipsi praebere nolim. Duriusculum enim bonis hisce viris quodammodo videtur, Deo ceu rationum et causarum ultimo et consummatissimo principio sui rationem denegare; ideoque, quia non extra se ullam agnoscere licet, in se ipso reconditam habere autumant, quo sane vix quicqnam aliud magis a recta ratione remotum reperiri potest. Ubi enim in rationum catena ad principium perveneris, gradum sisti et quaestionem plane aboleri consummatione responsionis, per se patet.*" Die folgende Proposition VII lautet dann: „*Datur ens, cujus existentia praevertit ipsam, et ipsius, et omnium rerum possibilitatem, quod ideo absolute necessario existere dicitur. Vocatur Deus.*" Diese Erinnerungen sind wohl für die 1763 geschriebene Entwickelung nicht überflüssig, in so ferne er darin den Begriff der Existenz Gottes auf die angegebene Weise ableitet. Der Begriff der Möglichkeit eines absoluten Wesens widerspreche nicht dem seiner Wirklichkeit; der zureichende Grund, seine Existenz anzunehmen, liege also in dem Begriff des Absoluten selbst. Dass Kant diese Beweisführung für neu halten konnte, lag unstreitig einzig in der Opposition gegen den Schulformalismus, welcher die Vermittelung der Existenz ganz äusserlich nahm, so dass Kant, als er im Grunde nur den wahren Begriff des ontologischen Beweises gefasst hatte, ihm gegenüber in der That ein viel höheres Bewusstseyn haben konnte. Eberstein meint, Cudworth habe den Beweis schon ähnlich geführt, allein in Wahrheit haben Anselmus und Cartesius ihn auch nicht anders gedacht. Ein tiefer, wenn auch nur vorübergehender Instinct Kant's war es,

von Gott die Definition an die Spitze zu stellen, dass er ein Geist sey, indem er, bevor er von andern Prädicaten handelt, ihm Verstand und Willen als in der Idee eines absoluten nothwendigen Wesens liegend zuschreibt. Nach dem Schluss des Vorworts möchte man glauben, dass es Kant sehr darum zu thun gewesen, unter der Enveloppe dieser Demonstration seine Ansichten über das Weltgebäude wieder in das Publicum zu bringen. Der mittlere Abschnitt des Buches nämlich wiederholt in Bezug auf den kosmologischen Beweis Vieles aus der Naturgeschichte des Himmels. Lambert's 1761 herausgegebenen Briefe hatten Aufsehen gemacht, während Kant's Buch unbeachtet geblieben war. Er glaubte daher wohl nachträglich die Aufmerksamkeit des Publicums auf sein Verdienst hinlenken zu dürfen, um so mehr, als in Königsberg mehre Glieder der deutschen Gesellschaft und Andere sich gerade damals für die natürliche Theologie auch schriftstellerisch interessirten. Toussaint schrieb in dieser Zeit: der Mensch mehr als Maschine, eine gegen den Materialismus gerichtete Diatribe; ein gewisser Weymann polemisirte von der Schulmetaphysik aus gegen Kant's Demonstration u. s. w. Abgesehen von den Momenten der Kant'schen Deduction, welche einen naturwissenschaftlichen Werth ansprechen dürfen, wie namentlich der Abschnitt über die Bildung der Laufrinne der Flüsse, ist das Wichtigste das Hervortreten des Gedankens, der in der Vernunftkritik die Hauptwaffe gegen die speculative Theologie wurde, nämlich der, dass das Prädicat des Daseyns zum Begriff einer Sache keine wirkliche Bestimmung hinzusetze, d. h. kein wirkliches Prädicat sey, da durch das Prädicat das Subject selbst erst ein erfülltes wird. Das achtzehnte Jahrhundert nahm die Existenz Gottes als eins seiner Prädicate. Freilich, so hölzern hatten weder Anselmus, noch Cartesius oder Spinoza den Zusammenhang des Wesens und der Existenz, der Substanz als eigener Ursach und Wirkung, des Begriffs und seiner Realität genommen. Sie hatten das Existiren nicht als eine besondere

Eigenschaft Gottes neben seine anderen Prädicate gestellt, so dass man nun, wie Kant der Schulmetaphysik vorwarf, den schon zum Voraus in den Begriff Gottes als des allerrealsten Wesens hineingelegten Begriff der Realität des Daseyns gut wieder herausklauben hatte. Könnte er denn wohl das realste Wesen seyn, wenn ihm eine der Realitäten fehlte? Wie Schade, wenn ihm von diesen nun gerade die des Daseyns abginge? Wär' es da nicht ganz umsonst, wenn man ihm noch die übrigen, Allweisheit, Allgenugsamkeit u. dergl. zuschriebe? Vielmehr würde, da das nöthige Subject für sie mangelte, von ihnen zu sprechen lächerlich seyn. Ja wohl! Und in so ferne hatte Kant ganz Recht, wenn er behauptete, dass durch die Bestimmung des Daseyns kein wirkliches Prädicat in dem Sinne eines vom Subject real Unterscheidbaren gesetzt werde. Das Seyn als solches ist allerdings eine blosse Tautologie der Sache, ihre abstracteste, d. h. mit ihr selbst zusammenfallende Bestimmung. Allein auch nur insoweit hatte er Recht, denn er übersah später, dass die Kategorie der Existenz doch nicht dieselbe ist mit der des Seyns überhaupt, sondern dass sie das Hervorgehen des Wesens aus sich als Grund zum Daseyn in sich schliesst. Das Daseyn wird als Existenz aus seiner Unmittelbarkeit auf die Vermittelung zurückgeführt. Der ontologische Beweis zeigt, dass Gottes Daseyn nur als durch ihn selbst vermittelt gedacht werden, dass der Gedanke des Existirens von seinem Gedanken nicht getrennt werden kann. Seine spätere Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen machte ihm nur eine Polemik dagegen möglich. —

Ausser diesen in die Logik und Metaphysik einschlagenden Schriften machte Kant in der ersten Epoche seiner Autorschaft den Anfang zu anthropologischen Untersuchungen. Zuerst gehören hierher 1764 seine Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, über deren Verhältniss zur Kritik der Urtheilskraft ich bereits in der Vorrede zum vierten Band der Gesammtausgabe, worin sie abgedruckt sind, mich habe äussern müssen

Kant's Schrift sollte eine gedankenvoll unterhaltende seyn. Nach unsern heutigen Journalkritikkategorien würde sie wenigstens als geistreich bezeichnet werden müssen, denn wenn es mit diesem Wort Ernst ist, so versteht man doch die Fähigkeit darunter, bei der Exposition der Idee immer ihre Erscheinung hervorblitzen zu lassen und umgekehrt die Darstellung des Empirischen und Gegebenen mit dem Glanz der Idee zu überhauchen. Es wird also dazu eben sowohl der Betitz der Idee als Kenntniss des Empirischen gefordert. Beides aber setzt, um in der angegebenen Weise in Verbindung zu treten, ein eben so geübtes Denken als eine gebildete Phantasie voraus. Aus solcher Ehe entspringt jener Styl, den wir mit Recht geistreich nennen und in welchem Lessing, Diderot, Jacobi so gross gewesen sind. Heut zu Tage verwechselt man oft ein blosses Bildermachen damit. Dass eine Schrift über das Schöne und Erhabene nicht in pedantischem Paragraphenton reden dürfe, war ein feiner Tact Kant's. Die Bestimmungen, welche er von den besonderen Schattirungen der Idee des Schönen und Erhabenen gab, waren im Ganzen richtig; nur muss man keine systematische Entwickelung erwarten. Der Gang, den er nahm, war, dass er von allgemeinen Begriffen zur Betrachtung des Gefühls des Menschen überhaupt, zweitens des Mannes und Weibes, drittens der verschiedenen Nationen für das Schöne und Erhabene fortging.

In ähnlichem Ton mit vieler Wahrheit schilderte er in demselben Jahr die Krankheiten des Kopfs (VII. A. 13), d. h. die verschiedenen Arten der Geistesstörungen. Zur Betrachtung einer derselben wurde er durch das Aufsehen angeregt, welches damals Swedenborg's Visionen machten. Aus einem Brief Kant's an eine Dame vom Jahr 1758 geht hervor, dass ihn dieselben sehr ernstlich beschäftigten und dass er nicht sogleich damit im Reinen war. Acht Jahre später, 1766, hatte er sich hierüber eine feste Überzeugung gebildet und wagte mit Hudibras zu sagen: „wenn ein hypochondrischer Wind in den Einge-

weiden tobt, so kommt es darauf an, welche Richtung er nimmt. Geht er abwärts, so wird daraus ein F—; steigt er aber aufwärts, so ist es eine Erscheinung oder eine heilige Eingebung.“ So schrieb er in den Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, (VII. A. 31 ff.), ein Product, in welchem Kant's aus der Klarheit der Erkenntniss hervorgehende Ironie zuweilen bis zum Humor sich erhebt. Der erste, dogmatische Theil, worin er dem schulgemässen Begriff des Geistes die Daumschrauben der Materie aufsetzte und den Offenbarungen einer geheimen Philosophie antikabbalistisch die schlichten Begriffe einer gemeinen Philosophie entgegenstellte, zeichnete sich besonders darin aus. Der zweite Theil war historisch und beschäftigte sich mit Swedenborg's System. Der dritte, eine praktische Nutzanwendung, die Grenzen der Erkenntniss wohl zu beachten, war der kürzeste. Wolff und Crusius mussten sich übrigens hier als Träumer gescholten zu werden, gefallen lassen. Kant trieb hier den eleganten und piquanten Styl auf die Spitze. Mit dem launigsten Übermuth und sprudelnder Witzfülle gab er die abgelebte Form der Wissenschaft preis und behandelte die häklichsten Puncte der Psychologie und Metaphysik mit einer fast epideiktischen Virtuosität. Es jubelt der freie Geist, durch die Philosophie von dem Alpdruck jener Seelenmacht für immer erlöst zu seyn. Er hat begriffen, dass jene vermeintlichen Offenbarungen Erzeugnisse einer erkrankten Intelligenz, dass sie Phantastereien sind, ohne ewigen Inhalt, der das Siegel aller Offenbarungen, das Kriterium ihrer göttlichen Abkunft ist. Wenn man Kant's so wohlgeschriebene und so wohlbegründete Abhandlung liest, so möchte man, Angesichts der Aufregung, die in unserer Zeit ähnliche Zerrbilder der absoluten Wahrheit gemacht haben, den einfachen und wohlfeilen Wiederabdruck so classischer Schriften als Gegenmittel wünschen, wie man etwa auch mit dem Antwortschreiben Spinoza's an einen jungen Mann, der ihn zum Übertritt in die Römisch-katholische Kirche als die allein seligmachende

aufforderte, einen solchen Versuch gemacht hat, denn solche Dinge sollten endlich auch einmal für allemal geschrieben seyn können.

Als Schluss der ersten Epoche von Kant's Entwicklung ist, in Ermangelung anderer Documente, die Nachricht von seinen Vorlesungen anzusehen, die er im Programm des Wintersemesters 1765/66 mittheilte (S. W. I. 287), denn er giebt darin kürzlich seine Auffassung der Philosophie und ihrer besonderen Theile an. Es könnte hier eine Vergleichung mit der Art und Weise angestellt werden, wie er später dies Alles gestaltete, wobei jedoch zu bemerken, dass sein Kathedervortrag sich von hier ab durch sein ganzes Leben ziemlich gleich blieb, und er von dem, was er darin gab, seine Schriftstellerei sorgfältig unterschied. Seine Kritik der reinen oder der praktischen Vernunft hat er als solche nie auf dem Katheder vorgetragen. Nur die physische Geographie und die Anthropologie machen hiervon eine Ausnahme. In der Metaphysik und praktischen Philosophie legte Kant Baumgarten's, in der Logik Meier's Lehrbuch zu Grunde. Sein Vortrag folgte demselben im Allgemeinen, erging sich aber frei, erklärte, bestätigte, verwarf, schweifte ab, kam zurück. Er ging auch stets von den alten Lateinischen Definitionen aus und knüpfte an sie seine Begriffsbestimmungen. Die Vorlesungen über die Logik, welche Jäsche herausgab (S. W. III.), können diese Manier veranschaulichen. Noch deutlicher thun dies die von Pölitz 1821 zu Erfurt edirten Vorlesungen Kant's über die Metaphysik, worin die Frische des Vortrags, des mündlichen Denkens, ihm oft die treffendsten Wendungen und Vergleichungen entlockt hat, z. B. wenn er den Raum das Phänomen der göttlichen Gegenwart nennt. Auf der Wolff'schen Basis führt er hier unvermerkt ein ganz anderes Gebäude auf, so dass Grundriss und Giebel gar nicht zusammenstimmen. Es wird nicht unnütz seyn, um das Bild Kant's in dieser Beziehung zu vollenden, ein Beispiel zu geben. Schlagen wir von diesem Deutschlateinischen Kathederjargon aufs Gerathewohl eine

Seite auf; S. 204: „Die Seele ist ein Wesen, welches *simpliciter* spontan handelt; d. h. die menschliche Seele ist frei *in sensu transscendentali.* Die praktische oder psychologische Freiheit war die Independenz der Willkühr von der Necessitation der *stimulorum.* Diese ist in der empirischen Psychologie abgehandelt, und dieser Begriff der Freiheit war auch zur Moralität hinreichend genug. Nun folgt aber der transscendentale Begriff der Freiheit. Diese bedeutet die absolute Spontaneität, und ist die Selbstthätigkeit aus dem innern Princip nach der freien Willkühr. Die *spontaneitas* ist entweder *absoluta vel simpliciter talis*, oder *secundum quid talis.* — *Spontaneitas secundum quid* ist, wenn etwas unter einer Bedingung spontan handelt. So bewegt sich z. B. ein Körper, der losgeschossen ist, spontan, aber *secundum quid.* Diese *spontaneitas* nennt man auch *spontaneitas automatica;* wenn sich nämlich eine Maschine nach dem innern Princip von selbst bewegt, z. E. eine Uhr, ein Bratenwender. Die Spontaneität ist aber nicht *simpliciter talis*, weil da das innere Principium durch ein *principium externum* determinirt war. Das *principium internum* bei der Uhr ist die Feder, bei dem Bratenwender das Gewicht; aber das *principium externum* ist der Künstler, der das *principium internum* determinirt. Die *spontaneitas simpliciter talis* ist eine absolute Spontaneität. — Es fragt sich aber: kommen die Handlungen der Seele, ihre Gedanken, aus dem innern Princip, welches durch keine Ursachen determinirt ist; oder sind ihre Handlungen durch ein *principium externum* determinirt? Wenn das Letzte wäre, so hätte sie nur *spontaneitatem secundum quid*, aber nicht *simpliciter talem* und also keine Freiheit im transscendentalen Verstande. Wenn angenommen wird (welches aber erst in der *Theologia rationali* ausgemacht wird), dass die Seele eine Ursache hat, dass sie ein *ens dependens*, ein *causatum alterius* ist, so ist hier die Frage: ob der Seele, als einem Wesen, welches eine Ursache hat, *spontaneitas absoluta* hat können beigelegt werden? Dieses ist eine Schwierigkeit, die uns hier festhält. Wäre sie ein

ens independens, so könnten wir in ihr allenfalls *spontaneitatem absolutam* denken. Wenn ich aber annehme, sie sey ein *ens ab alio*, so scheint es sehr wahrscheinlich zu seyn, dass sie auch von dieser Ursache zu allen ihren Gedanken und Handlungen determinirt sey, also nur *spontaneitatem secundum quid* habe; dass sie zwar nach dem innern Princip frei handle, aber durch eine Ursache determinirt werde. Nun ist die Frage: ob ich als Seele denken kann? Ob ich *spontaneitatem transscendentalem* oder *libertatem absolutam* habe? — Hier muss das Ich wieder heraushelfen." u. s. w.

In jenem Programm eifert Kant zunächst gegen das Vorurtheil, als ob das Philosophiren sich in dem Sinne memorienhaft lernen lasse, wie eine historische Wissenschaft. Dann kommt er wieder auf den Unterschied der synthetischen Methode der Mathematik und der analytischen der Philosophie. Die Vortheile der letzteren verfolgt er sogar bis zu der Rücksicht, dass sie für die Collegia besser passe, weil dieselben meist nur im Beginn des Semesters besucht würden, der späterhin wegbleibende Student bei ihr also doch etwas lernen könne, was bei dem synthetischen Vortrag nicht möglich sey. Endlich giebt er eine Übersicht, bei welcher bemerkenswerth, dass die Wolff'sche Theilung in theoretische und praktische Philosophie wenigstens nicht ausdrücklich hervortritt. Wir wollen die Eintheilung selbst hersetzen:

I. Metaphysik. 1. Empirische Psychologie als Einleitung: Lehre vom Menschen. 2. Kosmologie: Lehre von der körperlichen Natur. 3. Ontologie: Lehre von den allgemeinen Eigenschaften aller geistigen und materiellen Wesen, so dass, da auch die Trennung der Wesen betrachtet werden muss, die rationale Psychologie auch hierher fällt. 4. Theologie: Lehre von den Ursachen aller Dinge oder von Gott und der Welt.

II. Logik. 1. Als Kritik des gesunden Verstandes. 2. Als Vorschrift der Gelehrsamkeit, wo sie zu einem Organon der besonderen Wissenschaften wird.

III. **Ethik.** Praktische Weltweisheit und Tugendlehre. Als Vergleichung der Lehre von dem, was durch den Menschen geschieht, mit dem, was durch ihn geschehen soll.

IV. **Physische Geographie.** 1. Lehre von den drei Reichen der Natur. 2. Lehre vom Menschen. 3. Lehre von den Staaten.

In dieser Ankündigung spricht sich Kant schon mit einem starken Selbstgefühl aus. Bei der Metaphysik weicht er schon in der Stellung der Theile bedeutend von Wolff ab, der mit der Ontologie anfing, wogegen Kant sehr charakteristisch mit dem Subjectiven, und zwar in empirischer Form, beginnt. Bei der Logik dämmert der Unterschied hervor, den er statt der Differenz der reinen und angewandten Disciplin als Elementar- und Methodenlehre später zu befolgen pflegte. Die erstere, die Kritik des gesunden Verstandes, nennt er sehr witzig eine Quarantaine des Verstandes für den, der die Universität bezieht. Auch verspricht er, bei der Kritik der Vernunft auf die des Geschmacks oder auf die Ästhetik Rücksicht nehmen zu wollen. Bei der Ethik macht er hohe Forderungen und giebt Shaftesbury, Hutcheson und Hume das Lob, einen guten Anfang gemacht zu haben, welches letztere, so viel ich mich erinnere, das erste Mal ist, dass man Hume's bei Kant erwähnt findet. In den Briefen mit Hamann citirt dieser jedoch ihn gegen Kant bereits 1759 als einen ihnen beiden geläufigen Autor.

Von Seiten der Kritik, welche Kant in dieser ersten Epoche zu erfahren hatte, ist hauptsächlich die günstige Aufnahme zu erwähnen, die einige seiner kleinen Schriften, z. B. über den einzig möglichen Beweisgrund, in den für jene Zeit so bedeutenden Literaturbriefen fanden. Man hat die Vermuthung geäussert, dass sie von Mendelssohn herrühren. Unterzeichnet sind sie Tz. Auch muss Kant's Name nun schon in das allgemeine literarische Bewusstseyn eingedrungen seyn. Unter Anderem, was hier nur als eine reliquienhafte Curiosität verzeichnet werden soll, kommt er

1773 in einer kleinen Recension vor, die Goethe für die Frankfurter Anzeigen (S. W. XXXIII.) von Wetzel's Übersetzung der Holland'schen Anmerkungen zum *Système de la nature* machte. Es heisst hier: „Mit einer guten Belesenheit in Sulzer's, Kant's, Mendelssohn's, Garve's Schriften konnte er schon den Französischen Weltweisen überflügeln.“

II.

Die speculativ-systematische Epoche.

1770 — 1790.

Das Charakteristische der ersten Entwickelung Kant's wäre also die Allmäligkeit, Vielseitigkeit und Gewandtheit. 1770 kann man als das Jahr ansehen, in welchem er seinen speculativen Standpunct fixirte. Die Dissertation, *de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, mit welcher er sein Ordinariat antrat, enthält den Beweis dafür (S. W. I. 301 ff.). Kant unterscheidet darin das sinnliche Auffassen des Phänomens von dem reinen Begriff des Verstandes ganz so, wie er es in der Kritik der reinen Vernunft thut und macht daraus für die Wissenschaften, besonders auch für den Unterschied des Logischen vom Mathematischen, allerlei Folgerungen. Der wichtigste Abschnitt der Abhandlung ist der dritte, *de principiis formae mundi sensibilis*, und es verlohnt sich wohl für unseren Zweck, die Hauptbestimmungen dieser zwar viel genannten, aber wenig gelesenen Dissertation kurz zusammenzustellen. Von der Zeit giebt Kant (I. 317 ff.) folgende Momente an:

1. *Idea tomporis non oritur sed supponitur a sensibus.*

2. *Idea temporis est singularis, non generalis*, d. h. die Zeit ist ihrer Wirklichkeit nach immer nur Moment, das Übergehen von einem *Prius* zn einem *Posterius*.

3. *Idea temporis est intuitus, non sensualis, sed purus.*

4. *Tempus est quantum continuum.*

5. *Tempos non est objectivum aliquid et reale, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subjectiva conditio, per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia, certa lege, sibi coordinandi.* Hier scheint er sich dem abstractesten Idealismus hinzugeben; wir sehen ihn aber doch bald zurückkommen und eine Ermässigung hinzufügen, die ein Vorläufer aller der Modificationen ist, welche er späterhin auch bei der Vernunftkritik für nöthig fand. Er sagt:

6. *Quanquam autem tempus in se et absolute* (d. h. nur, abstract für sich genommen) *positum sit ens imaginarium, tamen, quatenus ad immutabilem legem sensibilium qua talium pertinet, est conceptus verissimus, et, per omnia possibilia sensuum objecta, in infinitum patens, intuitivae repraesentationis conditio.*

Den Begriff des Raumes behandelt er in parallelen Sätzen, von denen wir ebenfalls das Wichtigste herausheben wollen:

1. *Conceptus spatii non abstrahitur a sensationibus externis.*

2. *Conceptus spatii est singularis repraesentatio, omnia in se comprehendens, non sub se continens, notio abstracta et communis. Quae enim dicis spatia plura, non sunt, nisi ejusdem immensi spatii partes etc.*

3. *Conceptus spatii itaque est intuitus purus — sensationibus non conflatus, sed omnis sensationis externae forma fundamentalis.*

4. *Spatium non est aliquid objectivi et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subjectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi.*

5. *Quanquam conceptus spatii, ut objectivi alicujus et realis entis vel affectionis, sit imaginarius, nihilo tamen secius, respective ad sensibilia quaecunque, non so-*

lum est verissimus, sed et omnis veritatis in sensualitate externa fundamentum.

Es bedarf nicht erst einer besonderen Ausführung, zu zeigen, dass Kant sich hier schon seiner transscendentalen Ästhetik bemächtigte. Er fragt sich, ob, wie es der gewöhnlichen Logik und Psychologie zufolge nach dem Gesetz der Erhebung des Einzelnen zum Allgemeinen seyn müsste, der Begriff der Zeit und des Raumes an sich wohl aus einzelnen gegebenen Zeiten und Räumen abstrahirt werden könnte? Dies scheint ihm unmöglich, denn Zeitliches, Räumliches, ist immer etwas Beschränktes, Sinnliches, nur an den äusseren Objecten Wahrnehmbares. Wie sollte aber die sinnliche Receptivität über solche Grenzen zu dem Begriff an und für sich hinausgehen können? Kant lässt bei Seite, dass diese Schwierigkeit im Grunde bei jeder Begriffsbildung für die gewöhnliche Psychologie sich wiederholt und schliesst nur, dass wir die reine Anschauung, *intuitus purus*, d. h. eben den abstracten Begriff der Zeit und des Raumes an sich schon als Voraussetzung für die Auffassung des Räumlichen und Zeitlichen in uns tragen. Zeit und Raum sind ihm demnach nur Formen der sinnlichen Anschauung. Sie sind nichts an sich Seyendes, Objectives, sondern nur Subjectives, wodurch für uns das Sinnliche, was immer im Raum und in der Zeit ist, zur Erscheinung kommt. Sie sind also nothwendige Bedingung der Wahrnehmung, obschon sie nichts Substantielles oder Accidentelles, nichts Reales sind. Damit will Kant aber nur sagen, dass sie nicht, wie ein sinnliches Object, gefühlt, gesehen oder gehört werden können und fügt daher, indem er es wagt, Raum und Zeit *entia imaginaria* zu nennen, sogleich hinzu, dass sie in Bezug auf die sinnliche Welt *conceptus verissimi* seyen.

Der vierte Abschnitt, über das Princip der Form der intelligiblen Welt, ist viel unvollkommener und hin und wieder sogar verworren. Kant meint nämlich (a. a. O. S. 326), dass die Angel der Dinge auf diesem Felde sich um die Frage drehe: *quonam pacto possibile sit, ut plurae*

substantiae in mutuo sint commercio et hac ratione pertineant ad idem Totum, quod dicitur mundus? Unter Welt versteht er hier nicht die materiale Natur der Substanzen, sondern ihre Form: *quipote generatim inter plures (substantias) locum habeat nexus, et inter omnes totalitas?* — Das ist die merkwürdige Weise, wie Kant hier die Hume'sche Frage nach dem Causalnexus mit der alten Metaphysik verbindet, indem ihm die Leibnitz-Wolff'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie der Substanzen doch noch sichtbare Scrupel verursacht. In einem Scholion macht er in dieser Hinsicht für seine Bildungsgeschichte merkwürdige Zugeständnisse, indem er unser sinnliches wie unser verständiges Erkennen als von Gott selbst abhängig setzt. Da er §. 20 die Einheit in der Verbindung der Substanzen aus der Abhängigkeit aller von Einem ableitet und die so gesetzte identische Wechselwirkung §. 22. eine *harmonia generaliter stabilita* genannt wissen will; da ferner nach seinem schönen Ausdruck Gott nur dann der Werkmeister der Welt ist, wenn er zugleich deren Schöpfer ist, so darf nicht verwundern, wenn er auf die Consequenz geräth, dass der menschliche Geist nur in so ferne erkennt, *quatenus cum omnibus aliis sustentatur ab eadem vi infinita Unius.* Er fühlt aber, wie er mit solchen Äusserungen den Boden der Theosophie betritt und eilt daher schliesslich, sich wieder zu ernüchtern: *consultius videtur, littus legere cognitionum per intellectus nostri mediocritatem nobis concessarum, quam in altum indagationum ejusmodi mysticarum provehi, quemadmodum fecit Malebranchius, cujus sententia ab ea, quae hic exponitur, proxime abest, nempe nos omnia intueri in Deo.*

Der fünfte Abschnitt handelt von der Methode *circa sensitiva et intellectualia in metaphysicis* und ist hauptsächlich negativ, kritische Cautelen für das Eerkennen aufzustellen. §. 24 heisst es: *Omnis — methodus ad hoc potissimum praeceptum redit: sollicite cavendum esse, ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant.*

Nach solcher Zerklüftung der Sinnlichkeit und des Verstandes vergingen bis 1781 eilf Jahre, bevor Kant von dieser Abhandlung an seine Gedanken vollständig bis zu jenem Umfang, jener Ordnung und Klarheit, entwickelte, wie er sie der Welt dann in der Kritik der reinen Vernunft vorlegte. Es war dies das erste bedeutende Originalwerk der Deutschen in der Speculation in Deutscher Zunge. Alles, was in Kant seit Jahren sich geregt hatte, floss hier zu einem breiten Strom zusammen, der mit kleinem Wellenschlage langsam einherdrängte, aber mit sicherer Gewalt die Verschanzungen der scholastischen Philosophie durchbrach und die Fussangeln des Skepticismus wegschwemmte. Von der Wolff'schen Philosophie entnahm Kant zwar die architektonische Form, allein in ihr von den Engländern die Manier des psychologischen Ganges. In der Sprache vereinigte er die Gravität des umfassenden, den Pfeilerbau der Eintheilungen durchschauenden Systematikers mit der Urbanität des vielseitigen, gewandten, auch in der Doctrin zum Scherz aufgelegten Weltmannes. Man kann in der Kritik der reinen Vernunft alle Gedanken der Philosophie, alle ihre Ausdrucksweisen versammelt finden. Jede Wendung, welche das Erkennen genommen hat oder nehmen kann, wird wenigstens gestreift. Wem es um wahrhaft philosophische Anregung zu thun ist, kann nichts Stimulirenderes lesen. Sie wird ewig ein bewunderungswürdiges Buch bleiben; von Seiten der Energie und des Erfolges Kant's bestes und längstlebiges. Seit Spinoza's Ethik war eine so scharfe und universelle Revision der Philosophie nicht dagewesen. Kant erklärte sich mit ihr gegen Wolff. Er machte ihm den Vorwurf, die Beschränktheit unseres Erkennens nicht begriffen und von Seele, Welt und Gott Vieles gelehrt zu haben, was, da wir nur Endliches, nur Erscheinung fassen könnten, für uns nie einer Evidenz fähig sey. Er erklärte sich aber auch gegen Hume. Er gab seinem Tadel Lokke's Recht, in den Wahrnehmungen Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu setzen. Das Sinnliche sey nur ein Zufälliges. Er gab ihm zu, dass

Allgemeinheit und Nothwendigkeit, ohne welche wahrhafte, d. h. apodiktische Erkenntniss nichts sey, nur in den Verstandesbegriffen, z. B. dem der Causalität, gefunden werden könne. Dagegen warf er ihm vor, dass er die Erkenntniss der Causalität als für uns existirend leugne, denn er erblickte in dem Begriff der Freiheit eine solche Synthese von Ursache und Wirkung, welche nichts Relatives, sondern ihres Gesetzes als eines absoluten, von aller Tradition und Gewohnheit unabhängigen, lediglich durch die Vernunft bestimmten sich bewusst sey.

Kant wollte daher kritisch das Vermögen des Erkennens überhaupt erst untersuchen, bevor Ernst mit demselben gemacht würde. Er nahm dasselbe als ein Medium, als ein Instrument, getrennt vom Object. Dass ein Erkennen sowohl durch Erfahrung, als auch, wie in der Mathematik, rein intellectuell, möglich sey und als Thatsache wirklich existire, leugnete er nicht, allein er fragte — transscendental —, wie Erfahrung überhaupt möglich sey, da in ihr offenbar zwei ganz verschiedene Elemente, Sinn und Verstand, verknüpft seyen, indem durch die Sinnlichkeit das Einzelne, die Materie, durch den Verstand aber die Form, die Ordnung, das Allgemeine gegeben werde.

Die Philosophie der Engländer und Franzosen verfuhr analytisch, weil sie empirisch von dem Gegebenen ausging, die der Deutschen synthetisch, weil sie von allgemeinen logischen und ontologischen Bestimmungen begann, an deren Wahrheit man nicht zweifelte. Die Engländer und Franzosen waren zu dem Resultat gekommen, alles Wissen für problematisch zu halten, weil Seyn und Denken einander völlig entgegengesetzt seyen. Die Deutschen hatten sich mit ihrer Hellenischen Zutraulichkeit zur Beweiskraft des Gedankens in ein Labyrinth von Möglichkeiten und schwerfälligen Distinctionen und Demonstrationen verloren, in welchen die Gewissheit des Wahren wegen der Zudringlichkeit der blossen Verstandesbeweise nicht weniger ungewiss geworden war.

Seine ganze Untersuchung basirte Kant logisch auf den Unterschied eines analytischen und synthetischen Urtheils so, dass das erstere das Prädicat des Subjects unmittelbar aus diesem als schon in ihm enthalten blos herausnehmen, das zweite dagegen das Prädicat nicht im Subject finden, sondern als ein von ihm ganz verschiedenes zu ihm erst hinzubringen soll. Das analytische Urtheil beruht nach ihm auf dem *principium contradictionis*, dass ein Prädicat einem Subjecte zukommen muss, wenn nicht der Begriff des Subjectes selbst aufgehoben werden soll. Es ist daher ein Urtheil *a priori*. Ausdehnung z. B. ist nach Kant ein Prädicat, welches in dem Subject Körper ohne Weiteres gegeben seyn soll; ein nicht ausgedehnter Körper wäre ein Widerspruch, der das Subject als solches negirte. Im analytischen Urtheil wird also die Sphäre der unmittelbaren Identität des Subjects mit seinem Prädicat nicht überschritten. Das synthetische dagegen ist nach Kant ein Erweiterungsurtheil; es wird in ihm eine Bestimmung gesetzt, die nicht unmittelbar aus dem Subject folgt, sondern erst mittelbar mit ihm verknüpft wird. So soll nach Kant das Schwerseyn eines Körpers ein solches Urtheil seyn; oder auch, dass Alles, was geschieht, seine Ursach habe, also Wirkung sey; oder dass $5+7=12$ sey u. s. w. Dass das letztere Beispiel auch ganz analytisch genommen werden könne, ist oft bemerkt worden. Überhaupt ist das, was Kant als analytisch und synthetisch unterscheidet, seinem wahren Begriff nach logisch das kategorisch-assertorische und das disjunctiv-apodiktische Urtheil.

Beide Urtheilsformen haben nach Kant zu einander das Verhältniss, dass die analytische den Stoff zu Urtheilen überhaupt liefert, die synthetische aber uns zu Erkenntnissen verhilft, weil nämlich nach ihm das Erkennen ein Beziehen, ein Synthesiren seiner zweien Bestandstücke, der Sinnlichkeit und des Verstandes ist. Da nun im synthetischen Urtheil Verschiedenes nicht nur, vielmehr auch Entgegengesetztes zur Einheit verbunden

wird, z. B. der Begriff von Ursach und Wirkung, so ist auch nicht nur die Frage aufzuwerfen, wie synthetische Urtheile, sondern, wie sie *a priori* möglich sind? Denn im gewöhnlichen Bewusstseyn wird nicht daran gedacht, dass in der Einheit Entgegengesetzter eine Schwierigkeit liege. Es wird nicht gefragt, wie ein solches Wunder möglich sey? Kant hatte sehr wohl ein Bewusstseyn über die speculative Bedeutung dieser Frage, wie besonders aus der am Ende seines Lebens verfassten, wiewohl nicht vollendeten Schrift über die Fortschritte der Metaphysik in Deutschland (S. W. I.) erhellt. Es ist das Räthsel der Welt, zu begreifen, wie Entgegengesetztes *a priori*, d. h. durch sich selbst, nicht nur als äusserliches Compositum, Eines ist. Die andere Wendung dieser Frage, welche bei den Griechen die vorherrschende Form des Problems ausmachte, wie das Eine in sich selbst entgegengesetzt ist, wie es aus sich zur Unterscheidung Entgegengesetzter fortgeht, kommt bei Kant nicht vor, da er eben vom Dualismus des Seyns und Denkens ausging.

Kant theilte die Vernunftkritik, wie von jetzt ab alle seine systematischen Schriften, in die Elementar- und Methodenlehre. Die erstere zerlegte er wieder in zwei Theile, in die Ästhetik und Logik, denn Sinnlichkeit einerseits und Verstand andererseits sind ja die Bedingungen alles Erkennens. Kant nennt sie transscendental im Unterschiede vom Transscendenten. Wenn dieser Ausdruck in der Mathematik das Übergehen einer endlichen Grösse in die Unendlichkeit bezeichnet, z. B. wenn ein Kreis unendlich gesetzt und nun seine Peripherie als gerade Linie genommen wird, so soll transscendental im Gegentheil bedeuten, dass sehr wohl auf die Natur des Endlichen Rücksicht genommen und dessen Grenze sorgfältig beobachtet wird. Transscendentales Erkennen ist dasjenige, welches immer gegen das Begreifen der Wahrheit eine skeptische Stimmung mitbringt und nie vergisst, dass Denken allein, ohne sich von der Sinnlichkeit einen denklichen Stoff geben zu lassen, inhaltslos sey.

Ästhetik hiess also bei Kant nicht die Wissenschaft des Schönen und der Kunst, sondern die Lehre vom Sinnlichen als einer nothwendigen Bedingung des Erkennens. Nicht die sinnlichen Gegenstände werden untersucht, sondern die reinen Formen des sinnlichen Anschauens, Raum und Zeit. Die eigenthümliche Form des Raums ist die Simultaneität, das (gleichzeitige) Nebeneinanderseyn, was Kant in der *nova dilucidatio principiorum metaphysicorum* Coëxistenz genannt hatte; die der Zeit die Succession, die Folge der Momente. Beide sind apriorische Formen, denn an sich können sie nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden, sondern liegen vielmehr vor ihr allen unserem Anschauen zu Grunde. An sich sind sie nichts, nur für uns sind sie Erkenntnissformen; von welchen der des Raumes der äussere Sinn des Gefühls und Gesichts, der der Zeit der innere Sinn, das Gehör, entspricht.

Kant fing also ganz psychologisch mit dem Begriff des Sinnlichen als dem einen Bestandstück unseres Erkenntnissvermögens an. Das zweite ganz ungleichartige war ihm der Verstand, welcher Gegenstand der Logik wird. Der Verstand ist so unabhängig von der Sinnlichkeit, als diese von ihm. Er hat seine eigenen Gesetze. Einmal muss nun der Verstand für sich betrachtet werden: die Analytik der Begriffe; dann aber handelt es sich darum, die vorsichtige, transscendentale Haltung des Verstandes von der transscendentalen Überspannung desselben zu unterscheiden: die Dialektik der Logik.

Die Analytik soll demnach untersuchen, theils, welches die Bestimmungen des Denkens an und für sich sind, abgesehen zunächst von aller Anwendung derselben; dann aber auch mit Beziehung auf Anderes, in welcher Hinsicht sie eben Kategorien genannt werden, so dass hier die Kategorie selbst, der Schematismus der Einbildungskraft und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe unterschieden werden muss. Einseitiger Weise behauptet Kant, dass alles Erkennen ein Urtheilen sey, denn nicht weniger ist

es ein Bilden von Begriffen und Schlüssen. In dem totalen Erkenntnissprocess, dessen vollständige Form, wie wir oben gesehen, Kant früherhin selbst im Schlusse fand, sind Begriff und Urtheil nur Momente. Nach seiner Voraussetzung wirft sich nun Kant auf die Urtheilsformen als auf diejenigen, in welchen der Verstand sich abschliessen müsse. Es ist nun ganz richtig, dass Kant nicht eine eigentliche Entwicklung der Kategorieen giebt, denn was er Deduction derselben nennt, ist nur der Nachweis, dass ohne sie gar nicht gedacht werden kann. Auch ist ihm dies oft genug zum Vorwurf gemacht, selbst von den grössten Schwächlingen im Denken, die Andern nur nachsprechen und in ihrer Unbildung vielleicht nicht einmal eine Ahnung davon haben, dass Kant seine von ihnen so geringschätzig behandelte Kategorieentafel gar nicht in dem Zustande vorfand, in welchem er sie uns giebt. Hegel dagegen, der eben das von Kant Unterlassene nachholte, d. h. den Zusammenhang der Kategorieen durch sich selbst nachwies und den Werth einer jeden durch die immanente Kritik der Fortbewegung der Idee bestimmte, sprach immer mit Achtung davon, besonders weil mit ihnen durch Kant's grossen Instinct, seit Proklus, die Triplicität der Begriffsmomente wieder in die Philosophie eingeführt sey.

Nämlich Kant unterschied vier Hauptkategorieen: Quantität, Qualität, Relation und Modalität, nach der Differenz der Urtheilsformen; in jeder aber wieder drei Hauptmomente, welche sich immer als Thesis, Antithesis und Synthesis verhalten, folglich die unmittelbare Identität, den Unterschied (den Kant zuweilen auch Bedingung nennt) und die Reduction der Differenz in die Identität ausdrücken.

Allein nicht dies nur ist ein Verdienst Kant's, sondern vorzüglich auch die wenn gleich nur erst subjective Aufhebung des leeren Unterschiedes zwischen Logischem und Ontologischem oder Metaphysischem, ein Verdienst, das oft ganz übersehen wird, indem man zwar ganz behaglich das weltbekannt gewordene Factum erzählt, dass Kant

die alte Metaphysik gestürzt habe, allein eigentlich nicht weiss, wie er dies angefangen. Aber gerade durch die Kategorieentafel hat er dies ausgeführt, indem er zu jeder Urtheilsform das ädaquate Correlatum des entsprechenden Verstandesbegriffs aufsuchte. Auch hatte er das Bewusstseyn und sprach es aus, dass seine Kategorieentafel vollständiger und reiner, als die Aristotelische sey; reiner, weil er Raum und Zeit, die bei Aristoteles darin vorkommen, daraus verwies. Freilich muss man nicht glauben, wie es oft nach den Reden der Leute den Anschein hat, als wenn jenes Büchlein von den Kategorieen des Aristoteles metaphysische Hauptthat gewesen wäre. Die wahre Metaphysik des Aristoteles hat Kant aber schwerlich gekannt. Sonst wäre es unmöglich für ihn gewesen, ihrer nicht zu erwähnen.

Er ordnete die Kategorieen so. Die quantitative Urtheilsform der Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit ist als Verstandesbegriff Einheit (Maass), Vielheit (Grösse), Allheit (Ganzes).

Die qualitative ist als Urtheilsform die bejahende, verneinende und unendliche; als Begriff die Realität, Negation und Limitation.

Das relative Urtheil als kategorisches, hypothetisches und disjunctives wird zum Begriff der Substanz, Ursache und Gemeinschaft.

Endlich aus den modalen Urtheilsformen des problematischen, assertorischen und apodiktischen Urtheils ergeben sich die Begriffe der Möglichkeit, des Daseyns und der Nothwendigkeit.

Diese Tafel ist im Gedankenleben der Deutschen habituell geworden und hat ausserordentlich aufräumen helfen. Dass Kant die Kategorieen als inhaltslos bestimmte, ging daraus hervor, dass sie für ihn Functionen des reinen, d. h. weiter nichts als sinnlichkeitslosen Verstandes waren. Inhalt hat wirklich hier nur die untergeordnete Bedeutung der Erfüllung mit Sinnlichem. Die Kategorieen machen eben so nur eine Bedingung des Erkennens aus, als die

apriorischen Formen des Anschauens. Sie sind an sich nur ein Rahmen, den von der Empfindung und Anschauung gegebenen Stoff in sich zu fassen. Ohne denselben würden sie für sich leer seyn. Das Denken als solches gilt Kant nicht für Inhalt. Aber auch die Anschauung für sich ist noch kein Erkenntniss. Sie ist mit dem entgegengesetzten Mangel behaftet. Sie ist an sich, wenn sie nicht durch die Anwendung der Kategorieen geordnet wird, eine formlose Mannigfaltigkeit. Ohne das Licht des ihr Chaos erhellenden Verstandes ist sie blind. Erkenntniss, Erfahrung ist nur als Synthesis beider Bestandstücke unserer Intelligenz möglich. Die sinnliche Anschauung muss vom Begriff durchdrungen, der abstracte Begriff von der Anschauung erfüllt werden.

Die Sinne apprehendiren den der Anschauung gebotenen Gegenstand. Die Apprehension des Objects wird von der Einbildungskraft reproducirt. Sie vermag die Anschauung ideell, unabhängig von dem unmittelbar gegebenen Object, zu wiederholen. Aber bei diesem Act tritt zugleich die Recognition ein, ob das Bild, das ich in mir entwerfe, mit dem empirischen Datum, worauf ich es beziehe, wirklich identisch ist? Dieser Gang ist untadelhaft, wenn man auf dem psychologischen Gebiete bleibt. Auch der weitere Fortgang ist es. Eine solche Prüfung nämlich ist nur unter der Voraussetzung möglich, dass in unserm Erkenntnissvermögen eine Vorstellung sich befindet, welche, dem Mannigfaltigen der Anschauung und den formalen Unterschieden des Verstandss gegenüber, sich immer gleich bleibt, eine Vorstellung, welche uns zwar auch gegeben und doch nichts Sinnliches ist; eine Vorstellung, welche alle andere Vorstellungen begleitet; welche zu den Acten des Apprehendirens, Einbildens und Recognoscirens die einfache Identität ausmacht. Dies Vermögen der transscendentalen Apperception ist das Selbstbewusstseyn. Man sieht, dass Kant das Verhältniss des Bewusstseyns zum Selbstbewusstseyn, des Wissens von Anderem überhaupt zum Wissen von uns selbst als

einem Anderen wohl ahnt. Er kann nicht leugnen, dass, wenn das erkennende Subject sich nicht an und für sich als Subject setzte, es gar keine wahre Objectivität sich gegenüber haben würde. Allein er machte erst den Ansatz, den Grund des Bewusstseyns im Selbstbewusstseyn zu entdecken. Daher der wunderliche Ausdruck, den Hegel sogar barbarisch nannte, dass das Ich alle unsere Vorstellungen begleite. Es sieht danach so aus, als wenn das Ich nur eine Vorstellung neben andern, nicht die alle Thätigkeit des Geistes durchdringende, in allem Andersseyn sich erhaltende Macht wäre. Zu dieser Immanenz des Selbstbewusstseyns in allen Acten des Bewusstseyns brachte es erst Fichte. Bei Kant ist das Selbstbewusstseyn wie der Sokratische Dämon; es ruft ihm überall zu und enthüllt sich ihm doch nie ganz. Sein wesentlicher Standpunct ist erst der des Bewusstseyns und des Überganges von diesem zum Selbstbewusstseyn. Auf diesem steht Fichte mit dem Übergange zur Vernunft. Auf diesem wieder Schelling mit dem Übergange zum Geist, dessen Begriff, der somit die vorigen, Gefühl, Verstand, Bewusstseyn überhaupt, Selbstbewusstseyn und Vernunft als Momente in sich integrirt, der Hegel'sche Standpunct ist.

Soll es somit zum Erkenntniss kommen, so müssen Sinnlichkeit und Verstand sich vereinigen. Die Einheit derselben lässt sich aber nicht ohne Weiteres durch ihre blosse Beziehung begreifen, denn als völlig heterogen schliessen sie einander vielmehr aus und bedürfen also, wie die Substanzen des Cartesius, eines Bandes. Ein Urtheil, worin der empirische Stoff und die intellectuelle Form synthesirt werden, lässt sich nach Kant nur dadurch erklären, dass eine Vermittelung des schroffen Gegensatzes durch die Einbildungskraft gesetzt wird, um deren Begriff sich daher auch alle Grundsätze der Urtheilskraft drehen. Kant zeigt hier in seinem psychologischen Verfahren wieder einen grossen Instinct, den man anerkennen muss, wenn deswegen auch der Tadel, zu den schon ge-

setzten Vermögen abermals ein anderes, unstreitig höheres, fundamentaleres, Sinnlichkeit und Verstand in sich aufhebendes, nur als ein subalternes Medium äusserlich hinzuzubringen, nicht unterbleiben darf. Er erzählt uns wohlgemuth, welch' wunderbare Thaten die Einbildungskraft vollbringt und merkt nicht, dass er unter diesem Namen im Grunde beständig das Wesen der von ihm verleugneten speculativen Vernunft auseinandersetzt. Denn diese Kraft erzeugt eine Einheit des Allgemeinen und Besondern, Abstracten und Concreten, wie sie weder der Sinnlichkeit, noch dem Verstande, noch der transscendentalen Apperception möglich ist. Ihre Methode ist nicht die Anschauung, nicht der Begriff, sondern deren Identität. Sie ist die reale Brücke der sonst zwischen beiden statuirten Kluft. Sie verbindet die Reiche des Sensualismus und Intellectualismus in holder bräutlicher Dämmerung, welche eine fruchtbare Zeugung des Erkennens begünstigt. Sie bringt nämlich den Schematismus hervor, der uns, ohne sich einseitig in das eine oder andere Element fallen zu lassen, das Sinnliche in Abstractes, das Abstracte in ein Sinnliches verwandelt. Das Schema ist ein Bild, aber keine Copie, d. h. es ist dasselbe, was die Platonischen Ideen sind. Es hat die Allgemeinheit des Begriffs ohne formlose Unsinnlichkeit. Denke ich einen reinen Begriff, z. B. den der Ursache, so fällt dabei alles Anschauliche fort. Stelle ich mir einen bestimmten, sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand vor, so schliesst derselbe die Subsumtion anderer Objecte unter ihm durch seine individuelle Prägnanz aus. Das Schema dagegen individualisirt den Begriff. Der Triangel z. B. ist *in concreto*, als einzelner, ein recht-, spitz- oder stumpfwinkliger, oder das Schema des Triangels ist ohne solche Bestimmtheit und doch kein reiner, völlig anschauungsloser Begriff. So schwebt uns bei dem Worte Baum ein ungefährer Umriss von Wurzel, Stamm und Krone vor, den wir erst näher auszuführen haben, wenn wir eine Besonderung dieser Allgemeinheit, Laubholz, Nadelholz, imaginiren.

Vortrefflich nennt Kant das Bilden der zerflossenen Schemen eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, die er nicht weiter zu erklären vermöge. Die Hauptbedingung für die Function der Einbildungskraft ist der innere Sinn. Dieser entwickelt sich in der Zeit. In Bezug auf die vier Hauptkategorieen entspringen daraus allgemeine Schemata. In Betreff der Quantität als solcher ist dies die Zahl, das Bild der sich succedirenden Momente; sie ist an sich eine nicht sinnliche und doch durch die Todtheit des Eins, das ihr Princip ausmacht, sinnlichkeitsartige Bestimmtheit. Den Grössen entspricht der Raum. — Die Qualität hat ihr Schema an der Empfindung, welche die intensive Realität einer Sache subjectiv darstellt uud dazu des Zeitverlaufs bedarf. Eine Empfindung entsteht und vergeht. Wie die Zahl für das Fliessen der Zeitpuncte und damit für die quantitative Begrenzung der Ausdruck wird, so nimmt die Qualität eines Dinges ihren Durchgang durch meine Empfindung. — In der Relation muss der Zeitinhalt von der Zeitordnung unterschieden werden. Die Substantialität eines Dinges hat ihr zeitliches Schema in der Beharrlichkeit, indem sie im Verlauf der Zeit sich nicht verändert. Die Causalität einer Substanz ist allerdings ein Verändern, aber ein solches, das nach einer bestimmten Regel in der Succession der Zeitmomente, welche das hier resultirende Schema ist, geschieht, so dass in dem einen Moment der Grund, in dem andern die Folge gesetzt werden muss. Legt man z. B. eine Kugel auf ein Kissen, so wird sie im Verlauf der Zeitpuncte ein Grübchen eindrücken, welches die Folge von ihr als dem Grunde ist. In der Wechselwirkung ist kein solcher Fortgang nach der Reihe der Momente, sondern ihr zeitliches Schema ist, da bei ihr Thun und Leiden in demselben Augenblick auf beiden Seiten identisch sind, das Zugleichseyn des Einen und des Andern. — Dass endlich die Kategorie der Modalität uns ebenfalls nach der Zeitform im Schema des Zeitinbegriffs erscheint, ist nach Kant dadurch vermittelt, dass, was

möglich ist, in irgend einer Zeit seyn kann; was wirklich, dessen Daseyn in eine bestimmte Zeit fällt; nothwendig das, was zu aller Zeit ist.

Wenn von Kant's Vernunftkritik die Rede ist, so pflegt man sich auf den Anfang, auf seine Bestimmung von Raum und Zeit und die Kategorieentafel, sodann aber auf das Ende, auf das negative Resultat der gegen die Dogmen der Wolff'schen Metaphysik gerichteten Dialektik, auf die Antinomik zu werfen. Die Mitte pflegt dagegen oft sehr übersehen zu werden. Und doch ist in ihr eine solche Fülle von Gedanken, ein solches Ineinanderarbeiten der Begriffe, ein so tiefsinniges Experimentiren mit den Kategorieen, dass auch von hier aus die Philosophie eine unendliche, wenn gleich weniger geräuschvolle Anregung empfangen hat. Man vergleiche nur den Zustand der Psychologie, Logik und Metaphysik vor Kant's Vernunftkritik mit der organisch armirten, die abstracte Zerstreutheit der gewöhnlichen Bestimmungen aufhebenden Gewalt dieser Auseinandersetzungen, um den nach Maass zu bewundern, der zuerst solche Arbeit vollbrachte.

Auch begnügte er sich noch nicht mit dem Begriff des Schematismus und dessen Specification, sondern versuchte eine systematische Darstellung aller Grundsätze des reinen Verstandes. Er rückte darin das Logische und Psychologische näher an einander, indem er in der Beziehung des empirisch Mannigfaltigen auf die Allgemeinheiten des Verstandes die verschiedenen Formen der Gewissheit nach den Kategorieen zu sondern unternahm. Für die Anschauung leitete er aus der Quantität die Geltung eines Axioms ab. Alles Anschauen im engeren Sinn soll nach Kant räumlich seyn und auf eine Grösse sich beziehen, ist aber auch unmittelbar durch sich selbst gewiss. — Die Qualität muss von uns schon ursprünglich empfunden seyn; sonst können wir von ihr gar keine Vorstellung haben. Ist sie uns aber einmal bekannt geworden, so ist alles spätere Empfinden derselben nur ein Wiederholen und wir wissen schon vorher, welche Empfindung durch einen Gegenstand

in uns entstehen wird. Dies giebt die Anticipation der Wahrnehmung. — Die Relation aber bringt die Analogie der Erfahrung hervor, denn, wenn wir auf etwas Substantielles stossen, so können wir daraus auf das Daseyn von Accidentellem schliessen und umgekehrt. Finden wir etwas als Ursache, so können wir dessen Wirkung und rückwärts von einer gegebenen Wirkung die mit ihr zusammengehörige Ursache aufsuchen. Treffen wir endlich eine Mischung von Activität und Passivität, so dürfen wir daraus die Analogie ziehen, dass der Process, der auf der einen Seite vor sich geht, nicht weniger auf der anderen statt findet. Kant nennt die beschriebenen Verhältnisse den Grundsatz der Beharrlichkeit, Erzeugung und Gemeinschaft. Am Schluss der Entwicklung fasst er diese Bestimmungen als die dynamischen unter den Begriffen der Inhärenz, nämlich des Accidens in der Substanz, der Consequenz und der Composition zusammen. — Die Kategorie der Modalität hat es nicht mit einer Veränderung der Gegenstände, sondern nur mit dem Grad unserer Gewissheit von ihnen zu thun. Wir können die Frage aufwerfen, ob ein Gegenstand, dessen Erfahrung wir machen, an sich möglich, wirklich oder nothwendig ist? So entstehen die Postulate des empirischen Denkens. Bei der Möglichkeit postuliren wir den Zusammenhang des Objects mit formalen Bedingungen; bei der Wirklichkeit mit materialen; bei der Nothwendigkeit mit allgemeinen Bedingungen der Erfahrung.

Da Kant den Schematismus der Einbildungskraft nur als ein der Sinnlichkeit wie dem Verstande äusseres subsidiarisches Moment betrachtet, so kommt er natürlich nur zu einer Annäherung der Extreme des Gegensatzes, nicht zu einer Aufhebung. Das Sinnliche ist ihm *realitas, substantia phaenomenon*; das Nichtsinnliche, der Begriff an sich, *realitas, substantia noumenon.* Sinnlichkeit und Verstand beziehen sich nicht durch sich auf einander, sondern werden nur bezogen. Was wir erkennen, sind nur Erscheinungen, in deren durch das Anschauen gege-

bene unbestimmte Vielheit und Mannigfaltigkeit der Verstand, der zunächst ohne Beziehung auf Gegebenes seine eigenthümlichen Gesetze denkt, eine Ordnung hineinbringt. Das der Erscheinung zu Grunde liegende Wesen, das Ding an sich, das Noumenon, kann von uns bei der discursiven Natur unseres Erkennens nicht gefasst werden. Es bleibt uns fremd; nur seine Oberfläche ist uns Preis gegeben. Die Gesetze des Verstandes sind nur eine äusserliche Handhabe, uns die Erfahrung der Erscheinung möglich zu machen, denn erst die Synthese der Anschauung und des Begriffs ist Erfahrung im wahren Sinne des Worts. Wir wenden also die Kategorieen auf einen gegebenen, für sich formlosen Stoff nur an, weshalb es bei einer relativen Identität des Sinnlichen und Intellectuellen verbleiben muss. Anschauen und Denken sind bei uns nicht unmittelbar, nicht ursprünglich identisch. In solchem Fall würden wir allerdings nicht discursiv, sondern intuitiv erkennen; nicht blos die Erscheinung, sondern das Wesen selbst. Mit diesem Dualismus schliesst die analytische Logik. Der Starrheit und Leerheit des Dings-an-sich steht zuletzt die gleiche Gestalt- und Bewegungslosigkeit der formalen Einheit des Selbstbewusstseyns, der transscendentalen Apperception gegenüber.

Allein nicht blos, dass es ein grosses Verdienst war, diesem Dualismus recht fest ins Auge gesehen zu haben, so vermissen wir auch hier nicht Kant's schöne Eigenheit, immer über sich, über die von ihm erst so ausdrücklich und feierlich gezogenen Schranken hinauszuseyn. Freilich kann er solche Gedanken oft nur als Vermuthung, als ein Hülfsmittel zu grösserer Denkbequemlichkeit bieten; aber genug, dass sie ihm nicht fehlen. Daran erkennt man den grossen Geist; den kleinen würde der Mangel eines solchen Uberflusses charakterisiren.

So macht er denn auch hier einen Anhang, worin er die Amphibolie der Reflexionsbegriffe darstellt, welche auf etwas ganz Ähnliches hinausläuft, als was die alten Skeptiker mit ihren Epochen oder Tropen beabsichtigten.

Da nämlich das Sinnliche und Verständige qualitativ unterschieden sind, so kommt es, wenn ein Gegenstand bestimmt werden soll, zunächst darauf an, in welche Classe wir ihn zu setzen, welchen transscendentalen Ort wir ihm zu geben haben, d. h. nach Kant, ob wir ihn von Seiten der Anschauung oder des Begriffs fassen müssen. Es entsteht dadurch eine transscendentale Topik, deren Nichtkenntniss sowohl Leibnitz als Lokke zu ihren Irrthümern verführt haben soll, indem der erstere nach Kant Alles intellectuirte, der andere Alles sensifizirte. Die reinen Reflexionsbegriffe können nämlich eben sowohl auf das Anschauen als auf das Denken bezogen werden, da sie nicht die Objecte an sich, nur ihre Relation bestimmen, oder, was eben so viel, zur Vergleichung derselben dienen. Man darf aber nicht glauben, durch sie eine Bestimmung der Gegenstände selbst zu geben. Dies ist ein Irrthum, und ihm zu entgehen, muss man vorher die transscendentale Überlegung anstellen, um jeden Gegenstand in die ihm eigenthümliche Sphäre einzuweisen. Als solche reine Reflexionsbegriffe nennt Kant Einerleiheit und Verschiedenheit, Einstimmung und Widerstreit, das Innere und Äussere, Materie und Form. In der That sind dies die schärfsten Bestimmungen des in sich reflectirten Seyns, des Wesens; es ist aber unschwer einzusehen, dass dieselben das vollkommenste Anrecht haben, so gut als die reinen Formen der Anschauung oder des Verstandes als nothwendige Elemente des Erkennens behandelt, nicht in einem Anhang beiläufig nachgetragen zu werden. Kant selbst erklärt die Irrthümer Anderer aus ihrer Unbeachtung und giebt ihnen selbst doch nur eine ausserwesentliche Stellung. Man kann von Glück sagen, dass er sie nicht ganz unterdrückt hat; denn wiewohl er ihre Wichtigkeit genugsam hervorhebt, so sollen sie doch wieder nur eine Vorläufigkeit seyn.

Im Grunde müsste hier nun die Theorie des Erkennens abschliessen. Nachdem wir wissen, was das ästhetische und logische Bestandtheil unseres Erkennens als

ihrer Synthesis ausmacht und wie die Verknüpfung des aposteriorischen Stoffs mit der apriorischen Form sich vollbringt, wovon könnte wohl noch die Rede seyn? Allein Kant überrascht uns mit einem neuen Ansatz. Er erzählt, dass unser Erkennen zwar factisch auf einem Zusammenwirken der Receptivität der Sinnlichkeit und der Spontaneität des Verstandes beruhe, dass es aber noch ein Vermögen des Unbedingten, die Vernunft, gebe, von welchem bisher noch nichts verlautete. Dies Vermögen bewege sich weder in Anschauungen noch in Begriffen, weder in Grundsätzen noch in Urtheilen, sondern in Schlüssen. Es sey das Vermögen der Ideen. Wie Galilei, als er von der Leistung des Schwurs, dass die Erde still stehe, sich erhebend murmelte: „sie bewegt sich doch!" so gemahnt uns Kant, wenn er plötzlich, nachdem er allen Stolz unseres Erkennens auf dem Amboss der Sinnlichkeit mit den Hämmern der Kategorieen zerschlagen hat, über alle empirische und intellectuelle Bedingtheit mit der Versicherung hinausgeht: es giebt ein Vermögen des Unbedingten! Wie muss der Druck des Jahrhunderts auf ihm gelastet und welch' kraftvollen Geist muss er gehabt haben, dass er, nach einer solchen Rechnunglegung, wenn auch nur erst assertorisch und negativ, doch einer solchen Wendung fähig war! Auch das ist ein tiefer Wurf Kant's, dass er, nachdem er bisher nur von Begriffen und Urtheilen gehandelt hat, für die Vernunft als die ihr adäquate Form die des Schlusses geltend macht, denn der Schluss löst die Einseitigkeit des einzelnen Urtheils auf und führt es in den Begriff zurück, der im Schluss auch nicht als blosser Verstandesbegriff, sondern als lebendige Totalität erscheint. Oben hatte Kant gesagt, dass alles Erkennen in Urtheilen bestünde, hier aber nimmt er selbst seine frühere Ansicht wieder auf, dass die Erkenntniss der Wahrheit an und für sich, die er früher als das vollständige Erkennen bezeichnet hatte, nur syllogistisch sich zu entwickeln vermöge. Das Ansehen des vom Inhalt abstrahirenden Verstandesschlusses vernichtete Kant mit Recht für die Spe-

culation und führte den Schluss zu seiner höhern Bedeutung, die absolute Form des Wahren zu seyn, zurück. Auch den Namen der Idee, welchen man, nach Englischem und Französischem Sprachgebrauch im achtzehnten Jahrhundert, auch in Deutschland für jedwede, selbst die trivialste Vorstellung, zu brauchen angefangen hatte, lehrte er wieder im Platonischen Sinne achten, obwohl er noch sehr schüchtern nach seinem Ausdruck sich nicht so hoch als Plato zu versteigen wagte.

Denn in dem Augenblicke, in welchem Kant aus der Kleinkrämerei der Relativitäten herausschreitet, befällt ihn doch sogleich wieder die Besorgniss, er könne eine zu gewagte Speculation machen und den Handel der Erkenntniss verlieren. Er hat so sorglich, nach seiner eigenen Benennung, das Inventarium aller reinen Begriffe aufgenommen, dass er diesen Schatz nicht für das zwar Glänzende, aber noch Ungewisse opfern mag. Er warnt die Vernunft, vor Schwärmerei sich zu hüten. Geht sie auch auf das Unbedingte, so darf sie doch nie vergessen, dass sie durch Sinnlichkeit und Verstand bedingt wird. Dieser Gedanke würde an sich ganz richtig seyn, wenn dadurch die Identität des Erkennens in allen seinen Gestalten, die Selbstbeschränkung des Unendlichen, die eigene Negativität der Idee ausgesprochen seyn sollte. Allein bei Kant wird er der Grund zu einer Trennung des Verstandes und der Sinnlichkeit von der Vernunft. Der an sich wahre Unterschied wird zum Ausschliessen des einen Moments vom andern, zu einem falschen Abfall. Statt dass Sinnlichkeit und Verstand als das unser Erkennen Bedingende in der Unbedingtheit der Vernunft aufgehoben würden, werden sie für dieselbe zu Grenzen in dem Sinn, dass, bei Licht besehen, die Bestimmung der Vernunft als eines Vermögens des Unbedingten, der Idee, ein Titel ohne alle Realität wird. Die Vasallen bemächtigen sich der Souverainetät. Das, was wahr bleibt, ist also, dass sowohl das sinnliche Anschauen als das verständige Begreifen für sich uns zur Erkenntniss von nur Endlichem führen. Diese Zurück-

weisung der Reflexion in ihre Schranken ist das Meisterstück der Vernunftkritik. Man besass von nun ab einen festen Maassstab für das blos endliche, verständige Erkennen. Allein daraus folgte nicht die Nothwendigkeit, die Schranken desselben mit den Grenzen der Vernunft zu identificiren und so die Philosophie zu einer blossen, wiewohl selbstbewussten, Reflexionsphilosophie zu machen. Die Vernunft in ihrem Primat anerkennen und sie doch durch die Usurpatoren Verstand und Sinnlichkeit gefangen nehmen, war eine Gewaltthat, für welche die bedrängte zunächst bei Kant selbst Schadloshaltung suchte, später durch Andere an ihm gebührende Rache nahm.

Nichtsdestoweniger wurde Kant auch hier der Anstoss zu einer der bedeutendsten Umwälzungen, welche die Philosophie jemals erfahren hat. Er zeigte nämlich, dass aus der Unbekanntschaft mit dem wahren Verhältniss des Verstandes zur Vernunft der Schein einer Erkenntniss entsprungen sey, welchen man mit dem Begriff des Dinges an sich verwechselt habe. Da unsere Receptivität uns nicht dieses, nur einen Eindruck desselben bringt, unsere Spontaneität aber ihre ordnenden Kategorieen nur von Aussen her an solchen Stoff anlegt, so ist es — dies wird von hier ab eine wahre Litanei in den Kant'schen Schriften — eine leere Einbildung, zu meinen, wir könnten das Wesen der Dinge begreifen. Die ältere Metaphysik suchte nach Kant diesen Schein als Schein zu verbergen und nahm die Erkenntniss desselben für die Sache selbst. Die Philosophie aber, nachdem sie einmal den wichtigen Unterschied des transscendentalen Erkennens von der transscendenten Verwegenheit gehörig zu machen gelernt, müsse mit der Fackel der Kritik diesen Schein aufdecken, um zur Einsicht zu verhelfen, dass die Vernunft zwar die Tendenz zum Unbedingten habe, selbst aber durch Verstand und Sinnlichkeit bedingt sey, welche, als endlicher Natur, auch nur Bedingtes zu ihrem Inhalt haben könnten. Wir erinnern uns, dass Lambert in seinem Organon die Lehre vom Schein ebenfalls behandelte. Er that dies aber in

ganz anderer Weise, indem er darunter das Verhältniss der Erscheinung als Object zum Bewusstseyn verstand. Kant hingegen fasste den tiefen Gedanken, dass es in unserem Erkennen nothwendig zu einem Scheine kommen müsse, dessen wir uns aber als solchen bewusst werden könnten. Das Geschäft dieser Belehrung habe in der transscendentalen Logik die Dialektik zu übernehmen. Kant gab also auch diesem Worte, wie dem der Idee, seine affirmative Bedeutung wieder, nicht eine blos subjective Virtuosität des philosophischen Streites, sondern die Darstellung eines objectiven, unvermeidlichen Widerspruchs darunter zu verstehen.

Um dies ausführlich zu zeigen, nahm er die ältere Metaphysik in ihren Haupttheilen durch. In jedem wollte er die darin enthaltenen Widersprüche enthüllen. Von der Ontologie konnte hier natürlich nicht mehr die Rede seyn, da sich dieselbe zu den andern Theilen der Metaphysik ganz gleichmässig verhält und von Kant bereits in seiner Analytik aufgelöst war. Dagegen blieben noch die Seele, Welt und Gott als die besondern Gegenstände der Dialektik zurück.

Da Kant jedoch die Form des Schlusses als die der Vernunft adäquate behauptet hatte, so leitete er auf sehr sinnreiche, wenn gleich, wie nicht geleugnet werden kann, etwas gequälte Weise jene Objecte aus den verschiedenen Formen des Schlusses ab.

Der kategorische Schluss führte ihn zum Begriff der Substantialität und dieser zu dem der Seele als einer Substanz; der hypothetische zum Begriff der Causalität und dieser zu dem der Welt als einer Reihe von Erscheinungen, worin immer eine als Ursache die andere in ihrer Existenz als Wirkung bedingt; der disjunctive endlich zum Begriff der Gemeinschaft, des Zugleichseyns, der absoluten Totalität und dieser zu dem Begriff Gottes.

Mit dieser das Reale wahrlich aus dem Begriff recht scholastisch herausklaubenden Feinheit noch nicht zufrieden, erfand Kant auch noch für jeden Schluss in Ansehung

dieser verschiedenen Gegenstände einen besonderen Namen. Im kategorischen Schluss, der dem Subject das Prädicat unmittelbar aus seiner Substantialität giebt, fand er ein Voraussetzen der unbedingten Einheit, ein Erschleichen derselben, einen Paralogismus. Im hypothetischen, welcher von *A* auf *B* und von *B* auf *A* schliesst, fand er die gleiche Selbstständigkeit von *A* und *B*, d. h. einen Widerspruch, eine Antinomie. Im disjunctiven endlich soll auf das Eine geschlossen werden, was die an sich unbedingte Bedingung aller besonderen Bedingungen ausmacht, was zu *A* und *B* als das sich gleiche sowohl von *A* als *B* unabhängige, eben deshalb sowohl *A* als *B* bedingende *C* sich verhält. Dieser Schluss ist nach Kant für uns realer Weise unmöglich, aber doch das Prototyp, das Ideal der reinen Vernunft.

Diese Kritik des Inhalts der Metaphysik ist auch deshalb wichtig, weil bis auf Kant hin die neuere Philosophie geschichtlich so gegangen war, dass sie theologisch mit dem Begriff Gottes anfing, dann in der mit dem Verfall der Scholastik aufblühenden Historie der Natur und Völker sich kosmologisch zum Erkennen der Welt wandte, um, mit Fortführung beider Richtungen, zuletzt psychologisch in die Betrachtung des Menschen sich zu versenken. Nach Kant aber wurde der umgekehrte Process rasch durchschritten. Fichte begann mit der concentrirtesten Subjectivität; Schelling expandirte sich in die Weite der Welt, als deren Factoren er Natur und Geschichte aufstellte und in deren Offenbarung der bei Fichte zur blossen moralischen Weltordnung zusammengeschrumpfte Gott sich selbstopfernd verlor; Hegel lehrte, indem er nicht nur den Menschen, sondern auch die Welt frei liess, eben damit wieder die freie Selbstständigkeit Gottes. So hatte er denn auch einen Theologen, Daub, zur Seite und einen Marheineke einerseits, einen Valke und Strauss andererseits zu Consequenzen. Es kam durch die Philosophie wieder zu einer Theologie. Die von Kant ganz aus der Philosophie verwiesene Theologie wurde der Hegel'-

schen so immanent, dass Hegel sogar die Logik als die eigentlich speculative Philosophie bezeichnete, ein Ausspruch, dessen Tiefe bis jetzt wohl nur Wenige gefasst haben. Man ist also vom Psychologischen durch das Kosmologische zum Theologischen in dem von Kant gezeichneten Wege aufgestiegen.

Nachdem die Philosophie durch Kant's Dialektik über die in derselben als objectiv unauflöslich gesetzten Widersprüche hinausgekommen ist, kann man nun wohl einsehen, dass Kant sich gar nicht vorhandene Schwierigkeiten machte. Allein historisch muss man erwägen, dass er mit dieser Dialektik gegen die Dumpfheit und widerspruchvolle Zusammenhanglosigkeit der älteren Metaphysik mit vollem Rechte ankämpfte.

Die rationale Psychologie hatte den Begriff der Seele als einer Substanz genommen, dabei die eigenthümliche Bestimmtheit derselben — denn die Seele ist ja nicht die einzige Substanz — empirisch schon vorausgesetzt und nun gefragt, welche Prädicate derselben angemessen seyen? Ob man wohl sagen könne, dass die Seele materiell, zusammengesetzt, veränderlich, vom Raum bedingt, oder vielmehr immateriell, einfach, numerisch identisch, spirituell, nach Kant's Ausdruck, im Verhältniss zu allen möglichen Gegenständen im Raume, sey? Man sieht wohl, dass bei einem solchen Verfahren nur das herauskommen konnte, was herauskommen sollte oder im Grunde schon da war. Die Prädicate wurden dem Subjecte auf ganz äusserliche Weise beigelegt. Um das Subject bekümmerte man sich eigentlich nicht. Es war nur dazu da, die Prädicate in Empfang zu nehmen. Das Hin- und Hersprechen über diese ward die Sache. Kant sah sehr gut das Ungeschickte und Unphilosophische einer solchen Manier ein. Er meinte, alle jene Bestimmungen schwebten in der Luft, weil ihre unbedingte Einheit gerade die Hauptsache sey, diese aber nicht bewiesen würde, die Vernunft also bei diesem Widerstreit der vielen, von einander verschiedenen Prädicate und des Einen, sie in sich befassen sollenden

Subjectes in einen Zustand der Entzweiung mit sich selbst verfalle, der nur durch den Begriff der synthetischen Apperception des Selbstbewusstseyns gelöst werden könne. Kant's richtiger Gedanke hierbei war, dass die Prädicate der Seele aus der einfachen Natur derselben abgeleitet werden müssten, wogegen jener Paralogismus eine ungerechtfertigte Vermischung des empirisch Zufälligen mit dem metaphysisch Nothwendigen zeige.

In der rationalen Kosmologie unterschied er zwei Gattungen von Widersprüchen, die mathematischen und die dynamischen und in jeder Gattung wiederum zwei Hauptformen. Hier traf seine Dialektik auf die Verknotung der Antinomieen. Nun ist es allerdings ganz richtig, was nachher die Hegel'sche und Herbart'sche Philosophie behaupteten, dass nicht nur der Begriff der Welt den Stoff solcher Antinomieen zu liefern vermag, sondern dass sie nach Herbart in allen Bestimmungen unseres gewöhnlichen Bewusstseyns, nach Hegel sogar in der Objectivität selbst sich finden. Aller Unterschied kann thatsächlich zur Spannung, zur Collision seiner Momente fortgehen oder subjectiv in der Form sich ausschliessender Extreme aufgefasst werden. Nichtsdestoweniger hat Kant gerade in dem Hervorheben der kosmologischen Widersprüche seinen speculativen Genius wieder bewährt, insofern die von ihm gesetzten Antinomieen wirklich den einfachsten Ausdruck für das Problem der Ontologie, als der abstracten Grundlage der Kosmologie, für das der Naturwissenschaft und der Philosophie des Geistes enthalten. So gut als er der rationalen Psychologie durch die Concentration ihrer Bestimmungen unter seine Kategorieen eine grössere Schärfe gab, eben so wohl brachte er auch eine entschiednere Fassung der kosmologischen Probleme hervor. Er stellte folgende vier Gegensätze als Thesis und Antithesis auf; das Universum ist:

1. endlich und hat einen Anfang und ein Ende in der Zeit oder es ist unendlich und ewig; es ist

2. ein einfach homogenes oder atomistisch zusammengesetztes, somit ins Unendliche hin theilbar oder nicht; es ist
3. nur mechanisch durch eine äussere Causalität bestimmt oder es existirt auch ein Geschehen aus Freiheit; es ist
4. ein an und für sich zufällig und selbstständig oder abhängig und nothwendig existirendes.

Dass hier in der That Widersprüche vorhanden sind, ist wahr. Das Endliche ist nicht das Unendliche; das Einfache nicht das Zusammengesetzte; die Nothwendigkeit nicht die Freiheit; die Zufälligkeit nicht die Nothwendigkeit.

Kant behandelt dieselben aber so, dass er bei der Thesis von der Antithesis, bei dieser von jener abstrahirt. Seine Gegeneinanderstellung der Extreme des Widerspruchs frappirt (nicht blos durch die typographische Parallelisirung, die das Einzige zu seyn scheint, was Viele davon verstanden haben, sondern auch) dadurch so sehr, dass sie im Grunde dies nicht, sondern nur eine Nebeneinanderstellung ist. Kant will ausdrücklich keinen blossen Advocatenbeweis führen; auch sind die Gründe, die er für jeden Begriff anführt, ganz scheinbar; allein er geht doch nur apagogisch zu Werke, indem er bei der einen Thesis die andere negativ wiederholt. Wenn er die Endlichkeit beweisen will, so sagt er: setzet, die Welt sey nicht endlich, so würde folgen, dass sie unendlich wäre; allein dies ist ja gegen die Voraussetzung der Endlichkeit derselben, die ich doch zu denken gezwungen bin. Soll die Unendlichkeit bewiesen werden, so sagt er: setzet, die Welt sey nicht unendlich, so würde folgen, dass sie endlich wäre; allein dies ist wiederum gegen die Voraussetzung der Unendlichkeit derselben, die ich doch zu denken gezwungen bin. Kann man wohl einen Anfang der Welt im Raum und in der Zeit angeben, muss man nicht über jeden gegebenen, d. h. endlichen Raum und jede gegebene, d. h. endliche Zeit zum Gedanken der Grenzenlosig-

keit und Anfanglosigkeit fortgehen? Wird man aber wohl dadurch von dem gerade entgegengesetzten Gedanken befreit, dass die Welt, als das in Raum und Zeit sich Verändernde, ein Entstandenes, also auch Vergehendes sey? Hält nicht dieser Gedanke jenem andern das Gleichgewicht?

Es ist uns demnach unmöglich, meint Kant, auf die eine oder andere Seite zu treten. Jede hat ihre Berechtigung. Die Gewissheit der einen dringt sich so sehr auf, als die der anderen. Das Resultat dieser gleichen, eben deshalb sich widersprechenden Gewissheit ist folglich die absolute Ungewissheit. Wir können keiner Position uns entziehen. Endlichkeit und Unendlichkeit, Einfachheit und Zusammengesetztheit (oder Theilbarkeit und Untheilbarkeit), ein Geschehen nach nur mechanischer Causalität oder nach sich selbst bestimmender Freiheit, die Zufälligkeit oder Nothwendigkeit des Entstehens der Welt, d. h. einer ganz in ihre Existenz verschwindenden Immanenz oder einer in ihrem Setzen doch von ihr frei bleibenden Transscendenz Gottes, sind Gedanken von gleichem Werth, von denen jeder so gut als der andere bewiesen werden kann.

Kant hat mit der Behauptung ganz Recht, dass diese Bestimmungen in ihrer polarischen Opposition von uns die gleiche Anerkennung fordern. Er folgert daraus, dass eine objective Auflösung der Antinomieen unmöglich sey. Er giebt daher eine nur subjective, d. h. er gesteht den verzweifelten Zustand unserer Intelligenz im Angesicht dieser Widersprüche, die unser höchstes Interesse haben, ein. Er hält allerdings dafür, dass an und für sich kein Widerspruch in der Welt existire, allein es sey eine Schwäche unseres Erkenntnissvermögens, an dem Gedanken jener Widersprüche eine Grenze zu haben, welche ohne Gefahr nicht überschritten werden könne. Die Vernunft müsse sich in diesem Zustande der Entzweiung der kosmologischen Begriffe mit der Einsicht in die Nothwendigkeit einer solchen Entgegensetzung in unserem Verstande beruhigen. Da jede Thesis bewiesen werden könne,

sey ein Drittes ausser dem gesetzten Widerspruch undenkbar.

Dies ist das Falsche. Das Grosse der Antinomik Kant's ist die Anerkennung der Existenz des Widerspruchs; das Verfehlte, dieselbe nur unserer Intelligenz zuzuschieben, sie von den Dingen abzuhalten, als wenn dieselben nicht wirklich in unaufhörlichem Kampf miteinander begriffen wären und die Auflösung nur in eine matte Beruhigung der über ihre Ohnmacht verzweifelnden Vernunft zu legen, somit gar keine wirkliche Auflösung zu geben. Kant hat übersehen, dass eben des Widerspruchs wegen die Entgegensetzung sich durch sich selbst auflösen, dass eine Einheit, die man wohl die höhere zu nennen pflegt, existiren muss, in welcher die Extreme zu Momenten herabgesetzt werden und welche als solche der ursprüngliche Grund ist, worin die Extreme eben sowohl untergehen, als sie daraus hervorgehen. Die Einheit stösst sich aus sich selbst zur Entgegensetzung in sich ab und diese ist somit schon von vorn herein aufgehoben. Wenn das Endliche am Unendlichen, das Einfache am Zusammengesetzten, die Passivität an der Activität, die Zufälligkeit an der Nothwendigkeit ihr von ihnen untrennbares Jenseits haben, so folgt nicht, was Kant folgert, dass man weder für die eine noch für die andere Bestimmung sich entscheiden könne, sondern vielmehr, dass man sowohl für die eine als die andere sich entscheiden müsse. Die eine Bestimmung als die negative der anderen ist nur der Widerspruch gegen sie; aber diese ist eben so sehr gegen die erstere negativ; sie ist auch der Widerspruch und zwar nicht ein Widerspruch überhaupt, sondern der bestimmte Widerspruch, die Negation der Negation. Ich kann keine Position ohne ihre Negation setzen, wie Kant in früheren Jahren den Begriff der negativen Grösse selbst gefasst hatte und was er damals, wie wir uns erinnern, reale Opposition nannte. Der Position oder Thesis ist somit ihre Negation oder Antithesis immanent; sie wird nicht erst von Aussen an sie gebracht und es ist eine Ein-

seitigkeit unseres Denkens, wenn wir die sich widersprechenden Bestimmungen auseinanderfallen lassen, statt sie im Widerspruch als dasselbe miteinander zu begreifen. Nicht als wenn sie nicht gar nicht unterschieden wären, als wenn in der den Widerspruch vermittelnden Einheit das Andersseyn überhaupt aufhörte und eine gleichgültige Unterschiedlosigkeit gesetzt würde. Keineswegs. Aber die Vermittelung selbst, der stete Process des sich Unterscheidens der Einheit, ist die objective, wahrhafte Auflösung des Widerspruchs. Jede antinomische Bestimmung bewegt sich selbst in die ihr entgegengesetzte hinüber. Das Endliche setzt sich das Unendliche voraus, aber auch das Unendliche das Endliche. Die Wahrheit ist nicht, wie Kant sagt, dass wir nur das eine oder das andere denken könnten, sondern dass wir das von ihm geleugnete Dritte, die negative Identität des Endlichen und Unendlichen, d. h. eine Einheit denken müssen, in welcher sowohl das abstract Endliche, das eben so die Negation des abstract Unendlichen wie dies die seinige ist, als das abstract Unendliche, das nur als Negation des Endlichen ist und deswegen umgekehrt an diesem seine eigene Negation besitzt, nur Momente sind. Diese lebendige, erfüllte Einheit, die als die Macht des Gegensatzes an und für sich widerspruchlos ist, sie ist die Wahrheit. — Es genügt hier, diesen dialektischen Schlüssel zu geben. Kant hat sich durch das Abstractum Welt, das er ohne weitere Ableitung als die Totalität der Erscheinungen hinnimmt, in die Schwierigkeit verwickelt, die Reflexionsbestimmungen zu isoliren, statt sie in ihrem Zusammenhang, in ihrem gegenseitigen Übergang in einander zu erkennen. Die Kunst seiner Dialektik, welche die Vernunft mit einer gewissen Schadenfreude zur Verzweiflung bringt, besteht nur darin, dass er die Gegensätze zwar aufeinander bezieht, um feierlich ihre Unvereinbarkeit zu erklären, nicht aber sie sich selbst auf einander beziehen und durchdringen lässt, was eben sowohl möglich. Warum soll z. B. die Existenz der mechanischen

Causalität die einzige seyn? Oder warum soll die Nothwendigkeit mit der Zufälligkeit sich nicht vertragen können? Kant's Beweise beweisen eben darum nicht, was sie beweisen sollen, weil sie die innere Einheit der einen Bestimmung mit ihrer widersprechenden ignoriren und es sich durch Ausschliessung derselben bequem machen. Er kommt zuletzt immer darauf zurück, dass wir nicht im Stande seyen, die ganze Reihe der Bedingungen, alle Glieder der hypothetischen Synthesis aufzufassen. Als wenn nicht der Gedanke des Unbedingten, der in dem entgegengesetzten des Bedingten enthalten ist, das Aufheben solcher Beschränkung wäre! Jedes Extrem als solches ist eine Falschheit, eine Einseitigkeit des Verstandes, der es nicht mit seinem andern zusammenbringt, vielmehr im Verfestigen der abstracten Bestimmung seine „verwundersame" Kraft hat; das zusammen, die Mitte, ist die Vernunft. —

Endlich die rationale Theologie sucht nach Kant die unbedingte objective, d. h. ausser den Dingen existirende Einheit der Möglichkeit der Gegenstände überhaupt. Eine solche Synthesis nennt Kant das Ideal der reinen Vernunft, indem er meint, dass wir zwar den Gedanken einer solchen Ursache hätten, ihn jedoch nicht in seiner Reinheit denken könnten und daher das Bedürfniss hätten, ihn uns fasslich zu machen. Wir müssten uns das Allgemeinste als ein einzelnes Ding vorstellen. Er unterscheidet die Realisirung, d. h. Objectivirung des Begriffs Gottes, die Hypostasirung und Personificirung desselben. Nach dem heutigen Sprachgebrauch würden wir sagen, Kant will Gott nicht blos als Substanz, das Allgemeinste, sondern auch als Subject, als einzelnes Ding, bestimmen. Der letztere Ausdruck klingt uns, auf Gott angewandt, schon barbarisch. Das Ideal soll also die Vereinigung des Allgemeinen mit dem Einzelnen darstellen. Da Kant vom Begriff der Totalität ausgeht, zum Begriff Gottes zu kommen, so ist es ganz natürlich, dass er auf die Kategorie der Einzelheit verfällt, obwohl die-

selbe für den Begriff Gottes nicht ausreicht, denn das Einzelne hat Einzelnes neben sich, Gott aber in seinem Fürsichseyn hat nicht einen anderen Gott oder gar andere Götter neben sich. Im Begriff der Einzelheit ist zwar die Todtheit des numerischen Eins durch ihre Identität mit der Allgemeinheit schon getilgt, allein Subjectivität drückt doch angemessener die unendliche Form des unendlichen, substantiellen Inhalts aus, denn Subjectivität ist die im Unterschied von sich, dem Prädicate, bei sich bleibende, in ihrem Andersseyn sich auf sich beziehende Identität. Die Einzelheit ist die gesetzte, die bestimmte Allgemeinheit, die Beziehung derselben auf sich, lässt aber noch eine Vermittelung durch die Besonderheit in der Weise zu, dass diese zu freier, selbstständiger Existenz gelangen kann, während für den Geist das die Einzelheit mit der Allgemeinheit vermittelnde Moment der Particularisation gar nicht eine solche Festigkeit ansprechen kann und eine nur relative Totalität ist. In Gott vollends ist das Prädicat selbst das Subject. Darin besteht die Einzigkeit Gottes. Als Schluss ist er in allen drei Gliedern derselbe Inhalt. (Vgl. eine Abhandlung Gabler's vor dem Buch von Frauenstädt: die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes, Berlin, 1838, XV, XXIV ff.) Kant modificirt daher den Begriff der Einzelheit so lange, bis er ihn zur Hypostase und von dieser zur Personification, der intelligenten Einheit, hinaufgeläutert hat.

Die Hauptsache ist hier die schon mehr erwähnte berühmte und berüchtigte Kritik der speculativen Theologie, d. h. der Beweise der rationalen Schultheologie für die Existenz Gottes. Es ist früher gezeigt worden, in welch' äusserlichen Formalismus dieselben verkommen waren. Dies ist zu bedenken, um nicht über Kant sich zu verwundern, der so viel auf diese Kritik sich einbildete, und nicht über seine Zeit, welche ihm gerade in diesem Punct nicht Beistimmung genug bezeigen konnte. Es war ein tiefer Zug in Kant, dass ihn durch alle seine Schriftstellerei hindurch das Streben nach einem Beweise für das

Daseyn Gottes nicht ruhen liess. Von 1755, von seiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels an, bis in das höchste Alter hinein, kehrte er immer wieder zu diesem Problem zurück, und nicht ohne Rührung kann man bei ihm beobachten, wie sehr er sich freut, diesem Gedanken, nachdem er ihn pflichtmässig im Namen des Verstandes zu einer blossen Hypothese degradirt hat, auf irgend einem Wege doch wieder Zutrauen zu schaffen. 1763 führte er selbst noch, wie wir sahen, den ontologischen Beweis für die Existenz eines absolut nothwendigen Wesens, empfahl aber nicht weniger den kosmologischen und teleologischen mit Vorliebe. In der Kritik der reinen Vernunft stellte er alle diese Beweise sehr sorgfältig so dar, dass er das Beruhen des kosmologischen und teleologischen auf dem ontologischen nachwies. Denn beim teleologischen müsse man zwar auf eine ausserordentliche Intelligenz als Ursache so grosser Ordnung und Schönheit schliessen, allein mit nichts könne man behaupten, dass dieselbe auch die schlechthin grösste, die absolute sey. Das Bestehen der Welt aber als ein zufälliges zu setzen, habe schon immer den Grund im Hinterhalt, der als der durch sich selbst bestehende vorausgesetzt werde. Die Elemente dieser Beweise seyen in ihrer Reinheit das Seyn und Denken. Es werde in ihnen von jenem zu diesem übergegangen und in diesem die Ursache der Welt wie ihrer Ordnung gefunden; eine Ursache, die sich selbst die Ursache ist. Im ontologischen werde vom Denken zum Seyn übergegangen, ohne dass das Seyn ein anderes, als das Gottes selbst wäre. Vom Begriff Gottes wird auf das Daseyn desselben geschlossen. Der Begriff enthält zugleich die Nothwendigkeit, seine Existenz zu denken. Von Seiten der Empirie und des Verstandes, die ungeheuren Räume und Zeiten, die rastlose Triebkraft und bald wohlthätige, bald grausame Consequenz der Natur, die Freiheit des Menschen und das räthselvolle Schauspiel der Geschichte betrachtend, mag nichts widersinniger scheinen, als ein ewiges, die Natur schaffendes, die Geschichte ohne Verletzung der mensch-

lichen Freiheit leitendes, im Allwissen seiner selbst bewusstes Wesen zu setzen. Aber der Gedanke selbst ist es, der unseren Zweifel gegen sich nicht etwa nur niederschlägt, sondern auflöst, der das, was dem sinnlich Anschauenden das Unmöglichste zu seyn scheint, dem geistig Richtenden als das Wirklichste, was die ausschweifendste Willkür unserer Intelligenz, als die reinste Nothwendigkeit, was nur ein listig oder platt ersonnenes Hülfsmittel der sonst in tausend Verlegenheiten gebrachten faulen Vernunft, ein verstandloses Wunder zu seyn scheint, als die lebendigste Wahrheit manifestirt. Das Denken überwindet sich selbst. Es wäre ungerecht, Kant nicht zuzugestehen, den ontologischen Beweis formell nicht verstanden zu haben. Was er ihm vorwarf, war der schon 1763 geäusserte Scrupel, dass der Begriff des Daseyns den Begriff der Sache gar nicht verändere, keine Bestimmung hinzubringe, also auch nicht erschlossen werden könne, denn im Schluss handele es sich um das identisch Setzen eines Prädicates mit einem Subject, das dadurch bestimmt, d. h. als ein anderes gesetzt werden soll, als es zunächst an sich ist. Wenn ich aber von Gott das Seyn aussage, so wird dadurch der Begriff Gottes an sich gar nicht bestimmt. Sage ich aber, im Begriff Gottes liegt das Seyn, so ist dies nur ein analytisches Urtheil, nicht ein Schluss. Kant sah das Daseyn für den Begriff der Möglichkeit wie der Wirklichkeit eines Gegenstandes als gleichgültig an und erläuterte dies in einem seiner Zeit ungemein zusagenden Beispiel. Hundert mögliche Thaler seyen, dem Inhalt der Vorstellung nach, so viel als hundert wirkliche. Allein für meinen Cassenbestand mache es einen gewaltigen Unterschied aus, ob das Daseyn derselben nur ein Gedanke oder auch ein Factum sey. Das blosse Vorstellen der hundert Thaler verwandle sie noch nicht in hundert wirkliche, die im Context der Erfahrung angetroffen werden könnten. In der Wolff'schen Schule wurde nämlich der Begriff der Wirklichkeit nur als ein Complement der Möglichkeit und das Daseyn als eine der Realitäten des Dinges be-

stimmt, welches Gott heisst. Solcher Formalismus widerte Kant an und gegen ihn war seine Polemik berechtigt. Seinem Princip nach, das Sinnliche und Nichtsinnliche abstract zu trennen, konnte er nicht anders, als den metaphysischen Beweis wegen des Mangels eines sinnlichen Elementes in ihm verwerfen. Gott kann nie Object der sinnlichen Wahrnehmung werden; die Verstandesbegriffe aber sind auch nicht im Stande, ihn zu fassen, weil er der Unendliche ist und weil sie lediglich für die Bearbeitung des empirisch Mannigfaltigen, für die Ordnung des Endlichen taugen. Man kann den Begriff des Daseyns aus dem Begriff Gottes wohl herausklauben, wenn man ihn vorher hineingelegt hat. Es steht ja schon fest, dass Gott das *ens realissimum*, der *conceptus realitatum omnium* ist. Soll nun einmal das Existiren mit den übrigen Vollkommenheiten denselben Rang einnehmen, so versteht es sich, dass Gott auch dieses an sich nichtssagende Prädicat zugeschrieben werden muss. Dass im ontologischen Beweis der Begriff der Idee überhaupt, die concrete Identität von Seyn und Denken, der absolute Idealismus enthalten ist, liess Kant gleichgültig, da umgekehrt sein wesentliches Interesse war, das Seyn und Denken auseinander zu halten und nur eine äusserliche Synthese beider zu fixiren.

Demnach musste die Kritik des Erkenntnissvermögens die Unmöglichkeit des Begriffs der absoluten Wahrheit zum Resultat haben. Nur die Erscheinung, nicht das Wesen erkennen wir. Je tiefer ins Empirische hinein, je deutlicher; je höher ins Übersinnliche hinauf, je schwankender und unbestimmter wird unser Erkennen. Und so stellte denn Kant jene seitdem so oft wiederholte Trias von Erkenntnissstufen, das Wissen, Meinen und Glauben, auf. Das Glauben war bei ihm das *asylum ignorantiae*, das nothgedrungene Surrogat für das absolute Wissen, nach welchem uns umsonst lüstert. Der Gedanke Gottes war bei Kant nur eine subjective Hypothese, um in den Begriffen der Vernunft nicht eine zu grosse Lücke zu lassen. Von einer objectiven Bestimmung war so wenig die

Rede, dass sie vielmehr ausdrücklich abgelehnt ward. Die Existenz Gottes hatte nur problematische Gewissheit.

Der zweite Theil der Vernunftkritik, die Methodenlehre, welche von der Disciplin, dem Kanon, der Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft handelte, führte diesen Gedanken weiter aus. Die Vernunft kann nicht constitutiv verfahren, denn alsdann müsste sie wahre Souverainetät besitzen, deren Rechtstitel, im Erkennen wenigstens, von der Sinnlichkeit und dem Verstande streitig gemacht wird. Sie kann nur regulativ wirken, d. h. dem Verstande die leere Einheit vorhalten, ihm dadurch seine Bedingtheit einzuschärfen. Sie ist also auch keine Doctrin, sondern nur ein Kanon des Erkennens, in wie ferne sie uns auf die ungleichartigen Elemente in der Bildung synthetischer Urtheile aufmerksam macht. —

Ein so grosses und eigenthümliches Werk wie die Vernunftkritik kann vom Publicum nicht sogleich assimilirt werden. Erst allmälig kann es dem Zeitgeist als seine eigenste Erscheinung klar werden. Nicht blos Kant musste die Erfahrung machen, wie langsam der Philosoph verstanden wird. Die Geschichte der Philosophie ist um Beispiele zu diesem Satz nicht verlegen. Ein Vorläufer Kant's, Hume, hatte mit seinen Untersuchungen anfänglich ein noch härteres Schicksal. Ein Nachfolger Kant's, Hegel, musste seine Phänomenologie erst durch seine Logik flott machen. Jetzt, nachdem der Werth der Vernunftkritik so allgemein anerkannt ist, hört man öfter die Verwunderung darüber laut werden, dass man denselben nicht sogleich einsehen, das Buch nicht sofort als das ausgezeichnetste habe hervorheben können. Allein ein philosophisches Buch wirkt eben nicht, wie ein Kunstwerk, das sich der Empfindung, der Phantasie, des ganzen Menschen mit dämonischen Kräften bemächtigt. Darin einzudringen, bedarf es eines ernsten Studiums und ein solches ist nicht Jedermanns Sache.

1782 im Januarheft der Göttinger gelehrten Anzeigen erschien die erste Recension der Kritik. Sie verstand dieselbe im Ganzen so, dass Kant den Berkeley'schen Idea-

lismus lehre. Raum und Zeit sind nur subjective Formen des Anschauens. Die Verstandesbegriffe sind von aller Erfahrung unabhängig, Erfahrung aber ohne sie nicht möglich. Die Dinge an sich können nicht erkannt werden. Nur ihre Erscheinung, die Art und Weise, wie sie unsere Subjectivität afficiren, ist für uns. Waren das nicht Materialien genug, einer solchen Auffassung Vorschub zu leisten? Und in der That erschien die Einheit des formalen Selbstbewusstseyns in der ersten Ausgabe der Kritik so in sich vertieft, dass Kant die daraus möglichen Consequenzen hinterher selbst zu scheuen anfing, noch bevor sie im Fichtianismus sich eine besondere Gestalt gegeben hatten. Die empirische Realität zu leugnen und zu einem blossen Schein zu machen, war ihm freilich nicht beigekommen; dass aber im Grunde nur die sinnlichen Phänomene den Gegenstand unserer Erfahrung und nur die Kategorieen unseres Verstandes das Allgemeine und Nothwendige der Erkenntniss sind, liess sich bei Kant nicht leugnen. Seiner Absicht nach sollte allerdings sein transscendentaler Idealismus recht dazu dienen, die nur subjective, aus reinem Verstand, aus reiner Vernunft entspringende Erkenntniss vor Schwärmerei zu hüten, indem derselbe der Spontaneität der Intelligenz stets die ästhetische Receptivität als das andere unumgängliche Erforderniss vorhält, wenn es zu einer Erfahrung, einem soliden Erkenntniss kommen soll, weshalb Kant auch behauptete, dass selbst Raum und Zeit, die doch wahrlich keine materielle Stoffe sind, erst durch ihn ihre Objectivität wahrhaft bewiesen erhalten hätten.

Dass auch Klagen über Dunkelheit und Sonderbarkeit des Ausdrucks sich hören liessen, war in der Ordnung. Jede neue Philosophie muss von ihrem Standpunct aus den vorhandenen Wortvorrath für ihre veränderten Begriffe theils verändern, theils durch Neuschöpfungen vermehren. Die Klage über solche vermeinte, mit dem Geschäft des Philosophirens jedoch nothwendig verbundene Willkür der Philosophen dauert so lange, bis man den Sinn ihres Sy-

stems verstanden und darin die Wahl ihres Ausdrucks gerechtfertigt gefunden hat, der alsdann ein Gemeingut, ja ein Vorurtheil der Zeit zu werden pflegt, wie man z. B. als die Naturphilosophie auftrat, diese wiederum von Seiten der Kant'schen Bildung der Dunkelheit und Gesuchtheit beschuldigte.

Um nun dem Verständniss des Publicums entgegenzukommen, um die Hauptpuncte der Kritik in leicht fasslichen Umrissen zu zeichnen, um den Unterschied ihres Idealismus vom dogmatischen des Berkeley, wie vom skeptischen des Cartesius ins Licht zu stellen, und endlich auch, um den Göttinger Recensenten zu widerlegen, schrieb er 1783 seine Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die künftig als Wissenschaft auftreten will. Das Charakteristische dieses Buchs bestand darin, die idealistischen Spitzen der Vernunftkritik abzustumpfen, die eigenthümliche Fassung der Hauptmomente recht geflissentlich zu popularisiren und die theologisch-praktische Ungefährlichkeit derselben nicht nur, sondern auch Nutzen für die Speculation und alle Wissenschaft überhaupt zu präconisiren. Zum Schönsten der Prolegomena gehört ihre herrliche Vorrede, in denen das ächte Selbstgefühl des Forschers, der es sich hat sauer werden lassen, gegen den gemeinen Menschenverstand mit der ihm gebührenden Verachtung sich ergeht, wenn derselbe, so ehrenwerth er in seiner Sphäre als der schlichte, gesunde Verstand, als der wirkliche *bon sens* und *common sense* ist, in Sachen der Speculation das grosse Wort zu haben und der Vernunft mit seiner hausbackenen Weisheit zu trotzen sich erdreistet. Hier erzählte Kant auch mit einigen Worten die Geschichte seines eigenen speculativen Bewusstseyns, wie er durch Hume gegen den Leibnitz-Wolff'schen Dogmatismus aufgeregt worden sey, wenn auch Hume's Skepticismus nur ein Funken, nicht ein Licht gewesen wäre.

Die Prolegomena erreichten grösstentheils die von ihnen beabsichtigte Wirkung, Kant's Idealismus der Menge mundrechter zu machen und ihr das Herbe der primitiven

Gährung zu versüssen. Leider ging Kant in diesem herablassenden Selbsterklären, in diesem Abmilderungsgeschäft immer weiter. Ein 1786 geschriebener Aufsatz: was heisst, sich im Denken orientiren? (S. W. I. 371) hatte keinen anderen Zweck, als den von ihm eingenommenen Standpunct dem Publicum recht bequem zugänglich zu machen. Besonders aber war es die 1786 veranstaltete zweite Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, in welcher er der Sorge, Missverständnisse abzuwehren, Folgerungen im Sinne eines dogmatischen oder skeptischen Idealismus unmöglich zu machen, die erstere Heftigkeit seines Angriffs auf die alte Psychologie, Kosmologie und Theologie zu dämpfen, den Zweifel an Unsterblichkeit, Freiheit und Gott zurückzuweisen, recht *con amore* nachhing. Die schöne tapfere Vorrede der ersten Ausgabe liess er nicht wieder abdrucken, sondern gab eine weitschweifige andere, welche, nur noch entschuldigerend in Ansehung des ganzen Standpunctes, der einmal nothwendig sey, aber noch eifersüchtiger in Betreff seiner Anerkennung als Stifter einer neuen Philosophie, eine Wiederholung der in den Prolegomenen enthaltenen Apologie gab. Ausserdem aber liess er nicht nur im Text eine Menge Stellen fort, die ihm, den gemachten Einwürfen gegenüber, bedenklich geworden waren, sondern substituirte dafür auch andere, zahmere, breitere, nicht selten eigenen anderweiten Behauptungen widersprechende. (Vgl. meine Vorrede zu der von mir besorgten Ausgabe S. W. II. und den darin abgedruckten Brief des Dr. Schopenhauer an mich, nebst der eben daselbst angeführten Stelle aus Jacobi über das Verhältniss beider Ausgaben.)

Ursprünglich hatte Kant nur eine Kritik der Vernunft als des höchsten menschlichen Erkenntnissvermögens geben wollen. Noch auf dem Titel der Prolegomena sprach er von der Metaphysik, welche künftig als Wissenschaft auftreten will. Allein allmälig vergass er, wie es scheint, dass diese Arbeit eine noch nicht gemachte war und nahm den Ton an, als ob die Vernunftkritik die Metaphy-

sik selbst sey. Dies zeigte sich am deutlichsten bei dem Angriff, den Eberhard auf ihn machte und den er sehr scharf und bitter 1790 in der Schrift zurückwies: über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (S. W. I. 399). So gereizt Kant hierin gegen Eberhard loszog, so subtil er sein System von dem Leibnitz-Wolff'schen unterschied, aus dessen Eingeweiden der Hallische Professor nämlich die Embryonen der Vernunftkritik herausgewühlt hatte, so viel Zugeständnisse machte er doch auch im Eifer, die Crassheit mancher Consequenzen von sich abzulehnen und gerieth dabei, wie es zu gehen pflegt, unvermerkt in gar manchen Widerspruch mit sich selbst, z. B. in der Art und Weise, wie er seinen Begriff des Raumes und der Zeit erklärt, wie er öfter eigenhändig das Ding-an-sich in das gemeine empirische Verständniss herabzerrt, als wenn darunter nicht Noumena, sondern greifliche, fühlbare Dinge verstanden würden u. s. w. Weil sich Kant also in dieser Schrift mit polemischer Erhitzung gehen liess, so ist sie nicht in dem Sinn zu gebrauchen, seine wahre Meinung daraus zu entnehmen. Dazu wird man sich immer an die Kritik selbst halten müssen. Nur das geht daraus hervor, dass Kant von den Widersprüchen, die er in sich anhäufte, bewegt ward. Dies ist für ihn jedoch nicht sowohl ein Tadel, als ein Lob, denn es beweist, dass er sich von Verknöcherung des Geistes frei hielt.

Da die Kritik der reinen Vernunft die Unmöglichkeit eines speculativen Erkennens zum Resultat hatte, so war es ganz natürlich, dass Kant im Fortgang der Darstellung seines Systems zunächst diejenigen Gebiete berührte, welche nicht das Erkennen an und für sich, sondern bestimmte Objecte in sich schliessen. Er untersuchte die Ethik und Physik. Dass er die erstern vorangehen liess, war zu erwarten, da er schon in der Vernunftkritik beständig auf die Moral als auf dasjenige Element hingewiesen hatte, in

welchem eine unfehlbare und glänzende Schadloshaltung des Geistes für seinen theoretischen Bankerutt eintrete. Jedoch konnte er diesen Stoff noch nicht sogleich in einer Weise fassen, wodurch er ihn zu einem durchgängigen Analogon der Vernunftkritik gemacht hätte. Die Absicht hatte er, aber es bedurfte, eine solche Systematik in ihm zu reifen, noch mehrer Jahre, weshalb, da ihm das Praktische ausserordentlich am Herzen lag, 1785 seine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten als eine Bevorwortung derselben erschien. Es wird aber, ehe wir uns hier in das Besondere einlassen, nothwendig seyn, das Verhältniss, worin bei Kant das Theoretische und Praktische zu einander stehen, im Allgemeinen näher zu bestimmen.

Die abstracteste Formel, welche sich für die Bestimmung der Extreme, mit deren Vermittelung die Philosophie es zu thun hat, finden lässt, ist der Gegensatz von Seyn und Denken, denn in diesem sind die gegen einander negativen Extreme auch positiv bestimmt. In Gegensätzen, wie Seyn und Nichtseyn, Volles und Leeres, ist dies nicht der Fall; Nichtseyn, Leeres, sind nur negative Negationen. In Gegensätzen aber, wie Realität und Identität, Materie und Geist, Object und Subject, sind die Extreme wiederum schon zu sehr particularisirt und setzen für ihre Bestimmung eine sehr weitläufige Vermittelung voraus. Seyn und Denken dagegen ist die reinste Abstraction, welche auch geschichtlich, sogar als Religion, früher als die zuletzt genannten concreten Formen hervortritt. Das Denken ist die positive Negation des Seyns, so wie Seyn die des Denkens ist. Jedes Substrat, das beiherspielen könnte, ist in dieser Allgemeinheit untergegangen. Wahrhafter Idealismus ist die Philosophie nur, wenn sie die gleiche Dignität des einen wie des andern dieser Begriffe anerkennt. Mag es seyn, dass sie den Gegensatz in dem bestimmten Unterschiede besonderer Formen, wie *res extensa* und *res cogitans,* oder Natur und Geschichte u. dergl. ausspricht. Einseitig und falsch wird der Idealismus erst dann, wenn er das eine der in ihm coincidirenden Extreme dem

andern opfert, das Denken dem Seyn als Nominalismus, Sensualismus, Materialismus; das Seyn dem Denken als Universalismus, Spiritualismus, Skepticismus, Mysticismus. Die wahrhafte Idealität ist die in sich unendliche Negativität von Seyn und Denken. Der Monismus der Idee besteht nicht in der wegwerfenden Behandlung des Seyns, sondern darin, dass der Gedanke sich selbst zum Seyn als dem ihm Anderen bestimmt, an sich schon die Entgegensetzung gegen sich in sich enthält. Kant fasste anfänglich das Seyn in der particulären Form des Ästhetischen, das Denken in der des verständig Logischen als den vollkommensten, sich ausschliessenden Gegensatz. Indem er jedoch beide von einander abhängig machte, wollte er sie doch nicht ohne Beziehung auf einander lassen. Erfahrung sollte möglich seyn. Nur dann sollte das Erkennen als rationales wirklich seyn, wenn Sinnlichkeit und Verstand, die ästhetische Sensation und die logische Kategorie als Synthese gesetzt würden. Das Festhalten des qualitativen Unterschiedes in der Bestimmung der Einheit als einer nicht an und für sich, nur durch uns relativ existirenden war das, was er transscendental nannte. Um jene Differenz nicht zu vergessen, forderte er vor jeder concreten Erkenntniss das Vorhergehen einer transscendentalen Besinnung, damit man deutlich wüsste, ob man sich auf etwas Sinnliches oder Nichtsinnliches richte. So unbefriedigend eine solche blos subjective Synthese des Gegensatzes war, so lag doch immerhin der Gedanke darin, dass die Glieder des Gegensatzes für sich in ihrer Einseitigkeit nicht als die Wahrheit gelten dürften. Die Beziehung ist auch noch nicht die Wahrheit, denn diese müsste die negative Einheit der Extreme, nicht blos ihre Zusammensetzung seyn. Wenn nun aber auch die Kritik mit einer solchen individualisirten Contraposition anfing, so endigte sie doch mit der höchsten Verallgemeinerung der Glieder des Gegensatzes. Mit jedem Schritt, den sie vorwärts that, vom Begriff der Sinnlichkeit zu dem des Verstandes, von diesem zu dem der Vernunft, wurde die Spannung und Reinigung der Gegen-

sätze grösser. In der Kritik der speculativen Theologie trat endlich der Widerspruch des Seyns und Denkens in grösster Schärfe hervor. Gott ist zunächst ein Wort, wie andere auch. Es kommt auf seine Bedeutung an. Denken wir etwas dabei, so wird es uns nicht gleichgültig seyn, zu wissen, ob dem, was wir denken, auch eine Existenz entspricht? Cartesius hatte behauptet, dass Gott nicht trüge. Diese Behauptung setzt aber schon die Annahme eines mit dem Worte: Gott, verbundenen Inhaltes als gewiss voraus. Im Allgemeinen bedeutet uns dies Wort negativ die Aufhebung aller möglichen und wirklichen Gegensätze als Relativitäten, eben darum positiv auch die reale Möglichkeit, sich als das Absolute in die Relativität zu entlassen. Dieser positive Act ist die Bedingung für die Wahrheit jenes negativen. Allmacht, Allwissen, Liebe, sind erst Folgerungen aus dem Begriff der Absolutheit. Wie kommen wir nun zu diesem Gedanken, den wir nothdürftig zu beschreiben im Stande sind? Durch die sinnliche Anschauung. Nimmermehr. Sie bleibt in den Endlichkeiten von Raum und Zeit befangen. Durch den Verstand? Auch nicht, denn seine Functionen sind ja an sich leer und können nur dadurch von ihrer Unfruchtbarkeit befreit werden, dass sie auf einen von der Receptivität entlehnten Stoff Anwendung finden. Gott also kann, da er kein sinnlicher Stoff ist, niemals Gegenstand für die Bearbeitung nach den Kategorieen werden. Dass wir Gott denken, ist nicht die That des Verstandes, der für seine lebendige Thätigkeit den Gegenwurf des Sinnlichen fordert. Diese That, das an sich Unbedingte, Alles, was es nicht ist, Bedingende, die unbedingte Synthesis von Allem zu denken, folglich über alles ästhetisch wie logisch Gegebene als ein Beschränktes hinauszugehen und von der Endlichkeit der Sinne wie des Verstandes zu abstrahiren, diese staunenswerthe That ist die eines ganz anderen Vermögens, nämlich der Vernunft. Bis zu dieser Einheit reicht keine Anschauung, keine Kategorie, kein imaginatives Schema. Hier stehen wir auf dem Boden der Idee. Gott, oder vielmehr der Begriff Gottes, ist

eine Idee der Vernunft. Darf ich aber wohl daraus, dass ich diese Idee habe, voreilig den Schluss machen, dass ihr an sich Existenz zukomme? Kann ich aus meinem Denken ihr Seyn erfolgeren? Kann ich sagen: weil ich Gott denke, so ist er? Kann ich etwa behaupten, weil ich mir einen Triangel vorzustellen vermag, es müsse auch, im Context der Erfahrung, eine solche Figur geben? Unmöglich, meint Kant. Denn obschon ich nicht umhin kann, eine solche unbedingte Einheit zu denken, so ist das doch nur, wenn ich nicht transscendent werden will, für mein Denken nothwendig. Für dies ist der Begriff Gottes ein willkommener Lückenbüsser. Ohne denselben würde mir eine peinliche Verlegenheit entstehen, wie ich die Reihe der sich *in infinitum* bedingenden Erscheinungen abbrechen und ihre Massen schliessen solle. Die Existenz Gottes kann nach Kant nicht bewiesen werden, weil im Denken an sich das Entgegengesetzte, das Seyn, nicht nothwendig liegt und nach ihm ein wahrhaftes Erkennen nur als Synthese des Bedingten mit Bedingtem denkbar ist. Allein Kant's Tiefe lag eben darin, mit diesem Resultat sich nicht zu beruhigen. Für einen so grossen Denker konnte es nicht gleichgültig seyn, *eine* Philosophie zu haben, deren Triumph darin bestünde, den Begriff des Absoluten zur abstracten Einheit abgetödtet uud das Interesse der Wissenschaft ganz auf die Beschäftigung mit Endlichkeiten heruntergebracht zu haben. Er stellte daher den Verlust der Gewissheit der absoluten Wahrheit in dem Gewinn der Gewissheit der absoluten Freiheit her. Die theoretische Freiheit ist allerdings beschränkt, weil das Erkennen mit der Oberfläche der Dinge sich begnügen muss; aber nicht so die praktische. Alle Beschämung unserer Intelligenz, alle Nothwendigkeit, unser Nichtwissen der Dinge an sich einzugestehen, alle Unfähigkeit, aus einem Begriff ein Daseyn herauszuklauben, das man nicht zuvor selbst hineingelegt hat, verschwindet in dem Gedanken, dass wir frei und demnach eine Causalität sind, welche sich selbst ihr Begriff ist.

Dass das Denken theoretisch eben so frei ist, als praktisch, musste Kant wohl entgehen, weil er die Kategorieen für an sich inhaltslose Bestimmungen nahm, als Gesetze, welche das Denken zwar als die seinigen weiss, die es aber nicht entwickelt, sondern als gegeben in sich vorfindet. Dies war ja der Grund, weshalb er ihrem Begriff nicht weniger als dem der Anschauung den des Selbstbewusstseyns abstract gegenüberstellte und das Ich die Bedientenrolle spielen liess, alle unsere Vorstellungen nur zu begleiten. Die praktische Freiheit hingegen schien ihm dem Begriff eines synthetischen Urtheils *a priori* vollkommen zu entsprechen.

Ich will! Das ist das Centrum der Kant'schen Schlachtordnung, was immer Stand hält, wenn auch die Flügel aufgegeben werden.

Das Ich ist schon eine synthetische Apperception, ein Begriff, der mir als ein nicht sinnliches Object durch mich selbst als ein nicht sinnliches Subject gegeben ist. Als Urtheil, Ich bin Ich, ist das Prädicat Ich dem Subject Ich völlig gleich. Ich bin für mich als Ich, weil ich Ich bin. Es liegt im Begriff des Ich, sowohl Subject als Object zu seyn. Eben deswegen liegt aber auch der Begriff des Praktischen darin, denn das Object ist nicht blos als ein für den Begriff des Ich, sondern auch als ein durch dasselbe gesetztes zu nehmen. Das theoretische Verhältniss des Selbstbewusstseyns zu sich verwandelt sich durch den darin involvirten Gegensatz der Activität und Passivität in ein causales oder praktisches. Doch diese Fassung fängt bereits an, unkantisch, d. h. Fichte'sch zu werden. Allerdings liegt die im Selbstbewusstseyn als solchem enthaltene Duplicität dem von ihm gesetzten Verhältniss der theoretischen und praktischen Philosophie zu Grunde, allein in der Ausführung sprang er mehr von dem einen Begriff zum anderen ab. Er ging auch hier mehr empirisch zu Werke. Selbst im Ausdruck prägte sich bei ihm diese Auffassung aus. Wie Cartesius sein *Cogito, ergo sum*, als die ihre Wahrheit selbst beweisende Gewissheit setzte, so setzte

Kant in der Thatsache des Willens, die sich selbst als Realität beweisende Idealität. Ein eigentlicher Schluss ist bei ihm hier so wenig, als bei Cartesius zu finden. Es ist so. Die Unmittelbarkeit des concreten Bewusstseyns bricht hier wieder durch. Wir haben nach ihm ein Vermögen, zu handeln, wir finden in uns eine Causalität, welche unbedingt ist; wir entdecken in uns die Kraft, uns, unabhängig von allem Sinnlichen, zu bestimmen. Dies Vermögen ist daher ein Vermögen der Vernunft, weil es den Charakter des Unbedingten hat.

Das Grosse, d. h. Wahre Kant's liegt hierbei im Begriff der Freiheit als eines Vermögens, das nicht nur das Moment der unbedingten Causalität, der Selbstbestimmung hat, sondern welches auch sich selbst seine Gesetze giebt, seine Nothwendigkeit nicht wo andersher entnimmt, sondern aus sich selbst erzeugt. Mit diesem Begriff stellte er die concrete Einheit von Inhalt und Form, die Identität des Seyns und Denkens, welche er in der Vernunftkritik auseinandergerissen hatte, wieder her. Er führte den ontologischen Beweis zwar nicht für Gott, wohl aber für den Menschen. Das Wollen ist ein Factum, aber kein sinnliches, sondern geistiges, gedankenvolles. Das Denken des Ich will ist hier das Seyn. Das Seyn ist nichts vom Denken Getrenntes, sondern es selbst. Wollen ohne Denken ist undenkbar. Aber im Wollen ist das Denken nicht abstracter vom Seyn wegsehender Begriff, vielmehr als Causalität über sich als Begriff hinausgehend, gegen sich als blosse Idealität sich negativ verhaltend, die theoretische Einseitigkeit also aufhebend und sich als Seyn setzend.

Doch nicht nur solche Identität ist hier vorhanden, sondern in ihm auch die Einheit des Gegensatzes von Endlichem und Unendlichem. Ich als solcher bin endlich. Andere sind auch Ich. Es sind viele Ich, nebeneinander, einzelne. Allein das Wollen ist nicht blos eine formale Bestimmung des Ich, vielmehr auch eine reale. Das Gesetz des Wollens ist für Alle, welche des Wollens fähig sind,

für alle Ich, das gleiche. Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat hier nicht nur den Werth, welchen die Kategorieen ansprechen, sondern einen viel höheren, den der Idee. Die Freiheit ist die Nothwendigkeit, welche alle Relativität sich unterwirft und den Endzweck der Welt ausmacht, daher auch in ihrer Majestät den Menschen für die theoretisch ihm auferlegte Beschränktheit vollkommen zu trösten und zum würdevollsten Selbstgefühl zu erheben vermag. Das Wollen als solches ist schon die Realität; im sogenannten Handeln wiederholt es sich nur äusserlich. Die Handlung, auf welche es ankommt, ist die innere, die freie Selbstbestimmung. Auf diesem Standpunct ist somit der Inhalt nicht mehr ein endlicher, sondern die wahrhafte Unendlichkeit selbst.

Ich bin frei. Die Natur vermag nichts über mich. Ich bin in diesem Bewusstseyn von ihrer Nothwendigkeit nicht gehalten. Ich bestimme mich durch mich, nicht durch sie. Scheint es mir nothwendig, so bestimme ich mich gegen sie.

Ich bin frei. Kein Mensch vermag etwas über mich. Was ein Anderer mir auch rathen oder gar befehlen mag, es ist in meine Gewalt gegeben, ob ich darauf eingehen und mich dadurch bestimmen lassen will. An und für sich gilt mir keine Auctorität für mein Wollen und darf mir keine gelten. Vom Denken versteht sich dies ohnehin.

Ich bin frei. Gott selbst vermag nichts über mich. Ich kann einem Gesetze noch nicht darum gehorsamen, weil es sich mir als ein göttliches aufdringt. Ich muss wissen, ob ich es mit selbst geben, ob ich in ihm mit mir würde übereinstimmen können. Diese Unendlichkeit ist eben die göttliche Natur der Freiheit. Sie schliesst die Möglichkeit in sich, da Gott mich zum Wollen nicht zwingen kann, auch gegen ihn, gegen Gesetze als die ausdrücklich seinigen mich bestimmen zu können.

Die Begeisterung, mit welcher Kant diesen Begriff der Freiheit darstellte, fand in seiner Zeit den lautesten und weithin hallenden Anklang. Sie erkannte sich in der Kant'-

schen Formulirung auf das Innigste wieder an. Die Zuversicht, mit welcher er hier redete, der Eifer, mit welchem er durch seine Lehre auf die Verbesserung und Veredelung seiner Zeitgenossen, der Menschheit überhaupt, zu wirken bestrebt war, der unbestechliche und freimüthige Ernst, womit er sie vortrug und das mit solchem Rigorismus harmonirende Leben des Weisen vereinigten sich zu zauberhaftem Effect. Dass auf Kant solcher Beifall wiederum grossen Einfluss hatte, ist begreiflich und das sogenannte Praktische wurde mit jedem Jahre mehr sein Lieblingsfeld. Unter dem Praktischen hat man bei ihm hauptsächlich das Moralische zu verstehen, d. h. denjenigen Standpunct des Subjects, auf welchem es sich in seinem Handeln, genau genommen, in seinem Wollen, nur nach seinem eigenen Begriff des Guten beurtheilt und Niemandem ein letztes Urtheil über sich zugesteht. Der Standpunct der Moralität muss, um sich in seiner Reinheit hervorzubringen, von allem geschichtlich Gegebenen, allem sogenannten Positiven absehen. Er durchbricht alle Schranken des Herkommens, alle Traditionen der Sitte. Die Moralität macht sich immer geltend, wo die Bande der volksthümlichen Sittlichkeit erschlaffen. Wo eine solche noch in Kraft besteht, ist sie die reflexionslose Nothwendigkeit des Handelnden. Sie, in ihrer concreten Objectivität, ist sein Gewissen. Erst mit dem Beginn des Unterganges Marathonischer Tüchtigkeit traten bei den Athenäern Moralphilosophen hervor. Im Schwanken der Sitte suchte das Subject nach einem Halt in sich. Bei den Römern erschien die Moral im Untergang der Republik und bildete unter der Sittlichkeitsverwüstung der Kaiserherrschaft sich immer weiter. In der modernen Welt ist die nationale Sittlichkeit von vorn herein durch das Christenthum überall gebrochen und mit einer moralischen Färbung durchzogen, denn es giebt dem Einzelnen den Begriff der absoluten Freiheit, der gottmenschlichen und paralysirt dadurch die ursprüngliche Festigkeit und Frische der Volkssitte, aber auch, sonst wäre solche Auflösung nur zu beklagen, die originale

Befangenheit derselben, wie Christus zwar aus dem Jüdischen Volk geboren wurde, aber als Erlöser der Welt, als der allgemeine Mensch starb. Das Christenthum lässt in der nationalen Sitte nur bestehen, was mit seinem Begriff der Freiheit übereinstimmt. Gegen alles Andere verhält es sich polemisch. Es giebt dem Einzelnen das Bewusstseyn, eine in sich unendliche Persönlichkeit auszumachen, welche nur Gott zu gehorchen hat. Da Gott aber als der menschgewordene gewusst wird, so ist die göttliche Nothwendigkeit die dem Menschen selbst immanente, die ihm eigene, keine fremde.

In der Entwicklung der Römisch-katholischen Kirche war die Persönlichkeit allmälig unter eine Menge von Auctoritäten gefallen, welche die Selbstgewissheit der moralischen Qualität der Handlungen, also die subjective Wahrheit derselben, aufhoben. Gut und Böse waren in diesem Formalismus zuletzt nicht mehr aus ihrem Begriff, sondern äusserlich bestimmt und das Handeln galt sogar in seiner trockenen Materialität, ohne die Intention, die Gesinnung, dabei zu berücksichtigen. Es hatte sich eine Heiligung durch die Werke als solche eingeschlichen, die auch ganz sinnlos seyn und doch den Titel von Gott wohlgefälligen, ächt frommen in Anspruch nehmen konnten. — Schon die Reformation hob diesen Wust starrer Gesetzlichkeit auf. Als unerlassliche Bedingung der Rechtfertigung des Menschen vor Gott forderte sie den Glauben, d. h. die Reinheit und Innigkeit der ganzen Gesinnung, aus welcher die guten Werke für sich nur als vereinzelte Erscheinungen des Wesens hervorgehen. — Im Streben aber nach Sicherung und Befestigung des in ihr wiedergeborenen Princips des Christenthums war auch die protestantische Kirche gemach wieder zu einer gewissen Äusserlichkeit gekommen, welche zwar über den Materialismus der guten Werke hinaus war, dafür aber den Spiritualismus des Glaubens selbst wieder in sich mechanisch verkehrte. Es wurde der Process der Sinnesänderung des natürlichen Menschen von der Dogmatik in seine einzelnen

Momente sauber auseinandergelegt und ein pünctliches Durcherfahren und Durchleben derselben verlangt. Die grosse Passion, welche der Katholicismus in den sogenannten Stationen so oft in Statuen und Bildern oder um die österliche Zeit theatralisch dargestellt hatte, wurde in das Herz verlegt. Durch den an sich wohlgemeinten Eifer, die Paragraphen der Dogmatik in sich zu biographischer Energie zu verwandeln, wurden viele Menschen in unsägliche Angst und Traurigkeit gestürzt, in ein Zerfleischen ihrer Seele, um sich, dem Lehrbegriff der Kirche gemäss, erst recht satanisch zu finden und die Wonne der Rechtfertigung vor Gott lediglich durch den Glauben an das stellvertretende Verdienst Jesu Christi dann desto süsser zu schmecken. Ohne im Geringsten den Ernst solcher Arbeit der Seele an ihrem Heil zu verkennen, muss man doch auch die quälerische Unbestimmtheit, mit welcher sie oft das Gemüth erfüllte und alle Frische und Mannigfaltigkeit des Gefühls abtödtete, nicht in Abrede stellen wollen. — Gegen diese religiöse Schönseligkeit trat die Moral nicht sowohl nur feindlich auf, als sie vielmehr sich daraus entwickelte, denn durch die Strenge, mit welcher auf die genaue Erfüllung aller Momente der Orthodoxie in der Lehre von der Wiedergeburt gehalten ward, musste der Mensch in seine einsamste Innerlichkeit geführt werden, in deren Tiefe die Gedanken unter einander sich anklagen und entschuldigen. Der Mensch musste vernehmen, wie, nach dem damaligen Sprachgebrauch, Gott und Teufel, Christus und Belial, der neue und alte Adam um seine Seele processiren. Das Gewissen als das *forum internum* wurde die herrschende Form, welche der Glaube annahm. Durch den Begriff des Gewissens konnte es somit hier allein zur Entschiedenheit kommen und der heautontimorumenischen Grübelei, welche der wahrhaften Selbsterkenntniss sich allmälig untergeschoben hatte, als einer Schraube ohne Ende ein Ziel gesetzt werden. — Wie nun Luther das unsterbliche Verdienst hat, gegen die Meinung, durch ein formal legales Handeln Gottes Wohlgefallen er-

werben zu können, die Innigkeit der Überzeugung gesetzt und die an sich todte Objectivität der sogenannten guten Werke in die Lebendigkeit der freien Subjectivität zurückgeführt zu haben, so ist es das nicht weniger unsterbliche Verdienst Kant's, der in seiner Jugend auf dem Gymnasium *Fridericianum* unter einem zelotischen Director die finstere Gestaltung der Heilsordnung sehr wohl kennen gelernt hatte, den Protestantismus aus der Marterkammer der Gewissensqual, die auch den guten Willen in Verdacht der Bosheit zu haben für göttlich gebotene Pflicht hielt, zu einer ihres Daseyns klarer bewussten Moralität zu erheben. In localer Hinsicht dürfte hierbei nicht unmerkwürdig seyn, dass zu Königsberg im Jahrhundert der Reformation der Professor Osiander in der Rechtfertigungslehre von den Luther'schen Theologen abwich und die Menschwerdung Gottes als nothwendig behauptete, auch wenn Adam nicht gesündigt hätte. Kant verfiel allerdings in die Einseitigkeit, die Religion in die Moral zu absorbiren. Dadurch wird jedoch die Nothwendigkeit nicht aufgehoben, dass der sich entwickelnde Geist eine solche Stufe betritt. Nur durch Vereinseitigung erschöpft er ein Princip.

Allein nicht nur, dass die Moralität für das vorige Jahrhundert als ein aus dem Wesen des Christenthums, des Protestantismus, unausbleiblicher Standpunct sich ergab, so war sie auch von politischer Seite her der letzte Halt der Einzelnen geworden. Der dreissigjährige Krieg hatte in Deutschland alle Völker durcheinander gewürfelt. Die Erinnerung der Deutschen an ihre frühere Geschichte war in Feuer und Blut erstickt. Es hatte mit dem Absolutismus der Fürsten zugleich die Atomistik der Einzelnen begonnen, weshalb auch charakteristisch der Gedanke von Stammes- und Volkseinheit dem der Gesellschaft Platz machte. Der Einzelne fing an, wie die Fürsten, sich als Zweck, dagegen Nation, Staat und Kirche nur als Mittel seiner Existenz und Bildung zu nehmen. Wenn aber in einem Volke der Typus sprichwörtlicher

Ethik, einer angestammten mit Pietät gepflegten Handlungsweise abstirbt; wenn keine epische Methode der Sittlichkeit das Individuum unbewusst erzieht, sondern an ihrer Statt die Reflexion eine vom Calcül geleitete Zucht nach wissenschaftlich discutirbaren Maximen unternimmt und Commissionen niedergesetzt werden, das bestehende Recht einer kritischen Revision zu unterwerfen, dann ist die Zeit auch hier gekommen, in welcher das Individuum in sich selbst flüchtet und in seiner Brust das Orakel des Gottes sucht, dessen äussere Offenbarung so schwach und unsicher zu werden beginnt. Das achtzehnte Jahrhundert war in der Politik das der autokratischen Monarchie und des mechanischen Gleichgewichts; in der Administration das der Durchführung der Büreaukratie; in der Kunst das des Bernini'schen Schwulstes und in den Moden das der Steifheit. Allein unter dieser Schneedecke trieb ein frisches Saatgrün warmfühlender Menschheit empor. Das in sich wühlende Selbstbewusstseyn suchte nach einer Verdoppelung, der Mensch nach dem Menschen. Kant's Moral traf daher auch von dieser Seite wie ein zündender Blitz in die Zeit. Sie sprach den Menschen auch social und politisch mündig, indem sie ihm die Gewissheit gab, dass er Alles, was mit seiner Moralität nicht übereinstimme, von sich zu weisen das Recht habe. Wie eine Kugel konnte nun das Individuum, das Centrum des Sittengesetzes in sich, den gestirnten Himmel als den ewigen Zeugen des Naturgesetzes über sich, durch die Welt und das Gewühl der Menschen rollen.

Kant's Trennung der theoretischen und praktischen Vernunft, so wie seine Vorliebe für die letztere, gegen deren allgemein menschliches Interesse er die Cultur der ersteren mehr als das Werk einzelner Gelehrten ansah, entsprach durchaus der Denkungsweise der Zeit, welche besonders mit dem Gegensatz von Kopf und Herzen eben dasselbe bezeichnete. Dass es auf das Herz, auf das gute Herz, auf den Willen, auf die Gesinnung, auf die reine Innerlichkeit ankomme, war das allgemeine Dogma. Es

fehlte auch nicht an der Carricatur dieser Richtung. In Predigten, in Kinderfreunden, bei Poeten, wie Blumauer u. a., war das Declamiren von der Seligkeit, welche die eigene Überzeugung der guten Absicht gewährt, auch wenn etwa, sofern der fatale Kopf, d. h. Verstand und Vernunft, die Sache beurtheilen, das Albernste geschehen, an der Tagesordnung. Auch das Malheur wurde oft bejammert, dass man mit dem lieben Herzen allein, so ganz ohne Kopf, nicht durch die Welt zu kommen vermöge.

Kant hielt in dieser Zeit dafür, dass die Eintheilung der Philosophie bei den Griechen in Logik, Physik und Ethik im Grunde die ewig wahre sey. Die Logik habe es mit der absoluten Form des Denkens zu thun, abgesehen von allem concreten Inhalt, auf welchen die Form angewendet werden kann. Die Natur und der Wille seyen dagegen einer zwiefachen Betrachtung fähig, einer empirischen und rationalen. Aus der empirischen entstehe die empirische Physik und praktische Anthropologie; aus der rationalen aber, welche die Principien dieser Wissenschaften *a priori* aufsucht, die Metaphysik der Natur und der Sitten. In der Metaphysik der Sitten aber müsse man wieder die allgemeine Grundlegung von der Ausführung derselben in das Besondere hin unterscheiden. Zunächst wolle er nur jene geben.

Die Darstellung jener Grundlage ist der Inhalt des oben schon genannten Buches, welches vor der Kritik der praktischen Vernunft den Vorzug der Kraft erster Conception und natürlicher Einfachheit voraus hat, während diese sachlich zum Theil nur wiederholt, zum Theil formell die Architektonik der Vernunftkritik nachkünstelt. In dieser Beziehung verhält sie sich umgekehrt, wie die Vernunftkritik zur schlottrigen Nachbildung der Prolegomena. Die Kritik der praktischen Vernunft ist eine Umbildung der schlichten Grundlegung mit allem Putz und Aufwand der fächernden Systematik. Sie erschien 1788. Dass schon die Grundlegung ganz etwas Anderes sey, als Wolff's Propädeutik der allgemeinen praktischen Weltweisheit,

sprach Kant selbst in der Vorrede mit Entschiedenheit aus. In dem Gange der Untersuchung ist die Grundlegung phänomenologisch. Sie hält sich an die verschiedenen Stufen des Bewusstseyns. Von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniss ging sie zur philosophischen als der populären Moralphilosophie, von dieser zur Metaphysik der Sitten und von dieser zur Kritik der praktischen Vernunft über.

Diese selbst ist also der Form nach ganz das Analogon der Kritik der reinen Vernunft. Sie zerfällt eben so in eine Elementar- und Methodenlehre und die erstere wiederum in eine Analytik und Dialektik. Aber der Sache nach ist sie das gerade Gegentheil. Die Vernunftkritik fängt vom Empirischen an und geht zum Intelligibeln fort. Die Kritik der praktischen Vernunft beginnt mit dem Intelligibeln, freilich als einem Factum, und geht von ihm zum Empirischen. Jene entwickelt, wie die Synthesis der äusseren Eindrücke und der Kategorieen Erfahrung in uns erzeugt; diese, wie wir Vorstellungen als Gegenstände hervorzubringen vermögen. Jene endet mit der trostlosen Einsicht in unser Nichtwissen, mit der Unmöglichkeit, das, was das Höchste unseres Bewusstseyns ist, die Ideen, Gott, zu erkennen, obschon wir, komischer Weise, ein eigenes Vermögen dazu haben sollen. Diese erlaubt uns schliesslich, wenigstens die Wahrscheinlichkeit von Unsterblichkeit, Freiheit, Gott als nothwendig zu setzen. Allerdings ist der Wille nur ein Factum für die innere Erfahrung. Allein dies Factum ist doch ein apriorisches. Der Wille ist nichts Sinnliches, sondern Intelligibles. Und zugleich ist er in sich selbst eine apriorische Synthesis. Er ist Causalität. In der Causalität liegen aber die entgegengesetzten Begriffe der Ursache und Wirkung. Der Wille ist sich selbst die Ursache und bewirkt als solche nichts Anderes, denn sich. Er ist das Vermögen, eine Reihe von Wirkungen unbedingt aus sich anfangen zu können. Folglich ist er autonomisch, d. h. er ist Wille nur, insofern er sich selbst bestimmt. Kant dringt

also auf die Unabhängigkeit der Freiheit von Allem, was nicht sie selbst ist. Diese Tautologie, die Freiheit nur aus der Freiheit zu erklären, ist gross. Allein als schlechthin intelligibles Vermögen ist sie den Kategorieen vergleichbar, welche, um in Kant's Sinn wirkliche Erkenntniss zu schaffen, einen durch die Sinne gegebenen Stoff zur Beziehung haben müssen. So steht auch dem reinen Willen der empirische gegenüber, welcher seine Materie aus der Sinnenwelt schöpft. Die Triebe und Neigungen als die Formen der Selbstliebe des Menschen sind es, wodurch dem reinen Willen allererst ein wirklicher Inhalt gegeben wird. Lässt sich der Mensch nur durch diese bestimmen, so ist es nicht die an und für sich freie Causalität des Willens, aus der er handelt, sondern er handelt alsdann heteronomisch. Anderes, als er selbst, ist dann das ihn Bestimmende. Im Gegensatz zum reinen Willen ist der empirische die Willkür.

Kant's Bestreben wollte die Moral von allen Elementen reinigen, welche nicht aus dem Begriff der mit sich identischen Freiheit entspringen. Alle materiellen Bestimmungen schloss er als heteronomisch und veränderlich aus. Lust und Unlust ist etwas Relatives. Es giebt keinen absoluten Begriff der Glückseligkeit. Der eine findet ihn concreter Weise hierin, der Andere darin. Weder die Selbstliebe noch der Eudämonismus vermögen dem Begriff der Freiheit zu genügen, der in sich unendlich und allein sich selbst genug ist. Mit dieser Auffassung des Praktischen that Kant den grossen Schritt aus der Bestimmung desselben durch das Gefühl. Er erkannte sehr wohl den Unterschied eines Handelns, was nicht vom Begriff der Freiheit als solcher bestimmt wird, und eines Handelns, worin dieselbe sich selbst der Zweck ist. Er wollte daher für die praktische Vernunft nur ein formales Princip, d. h. ein solches gelten lassen, welches nur auf die Selbstbestimmung des Willens in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit, nicht irgend wie auf Genuss gerichtet wäre oder auch den Menschen einer Nothwendig-

keit unterwürfe, welche von ihm nicht als die seinige gewusst werden könnte. So wenig nun Kant ein gelehrter Kenner der Geschichte der Philosophie war, so hat er doch in der Kritik der praktischen Vernunft eine Menge treffender Bemerkungen über die verschiedenen Moralsysteme gemacht und das Verhältniss des von ihm aufgestellten Principes zu anderen scharf ins Auge gefasst. Er unterschied die subjectiven Principien von den objectiven. Unter jenen verstand er die aus der unmittelbaren Subjectivität genommenen. Als äussere setzte er hier das Princip der Erziehung und der bürgerlichen Verfassung; jenes von Montaigne, dies von Mandeville, von Keinem freilich auf systematische Weise vertreten. Wie der letztere überhaupt zu solchem Ruhme gelangt ist, bleibt literarhistorisch merkwürdig! (Vgl. besonders die gute Beleuchtung dieses Autors in Schlosser's Geschichte des achtzehnten Jahrh. u. s. f. Bd. I. Heidelberg 1836, S. 409 ff.) Als inneres subjectives Princip setzte er einerseits das physische Gefühl, wie bei Epikur, andererseits das moralische, wie bei Hutcheson. Bei dem objectiven Princip nannte er als das innere das der Vollkommenheit, dem die Stoiker und Wolff folgten; als das äussere das des göttlichen Willens, von welchem Crusius ausging. Ihnen allen machte Kant den Vorwurf, dass sie entweder die Freiheit durch eine nicht aus ihr selbst entspringende Nothwendigkeit bestimmten, oder aber nicht die Freiheit als solche, sondern etwas Anderes, Ruhm, Lust, Vollkommenheit seiner selbst und dadurch Glückseligkeit bezweckten, in beiden Fällen demnach heteronomisch wären.

Moralität kann also nach Kant nur da seyn, wo der Mensch, ohne allen Einfluss materieller Motive, aus der Freiheit als solcher sich autonomisch bestimmt. Hierin hat er durchaus Recht. Man darf das Moment der Subjectivität beim Willen niemals aufgeben. Allein, dies ist die Frage der Analytik der praktischen Vernunft, auf welche Weise erwirbt die Subjectivität sich objective Be-

rechtigung? Wie bekommt das, was sie aus ihrer Unbedingtheit heraus beschliesst, den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit oder der Gesetzmässigkeit? Denn die Selbstbestimmung für sich macht meinen Willen zwar zu einer formalen, aber noch nicht realen Substanz. Die Realität ist hier aber nur die Form der Beziehung auf sich mit Ausschliessung von anderen Gründen. Es bedarf also eines Grundsatzes, der mich im Besonderen leitet. In der Bildung desselben muss ich von mir ausgehen, aber, über meine zufällige Einzelheit mich erhebend, bei den Anderen anlangen. Ich muss in Gedanken Alle an meine Stelle setzen. Auf solche Weise werde ich die Allgemeinheit als Aufhebung meiner Einzelheit erreichen, ohne sie abstract zu verlieren. Aber nicht nur der Allgemeinheit, auch der Nothwendigkeit meiner Maxime muss ich gewiss werden. Dies ist nur dadurch möglich, dass ich sie darauf ansehe, ob sie auch Princip einer allgemeinen Gesetzgebung werden könne? Mehr kann das Subject nicht thun. Es erweitert seine Einzelheit zur Allgemeinheit, es experimentirt mit seinem Entschluss, ihm das Majestätssiegel der Gesetzlichkeit aufzudrücken.

Freilich ist dies Verfahren precär, denn wie soll nun hier von der Überzeugung des Einzelnen der Irrthum abgehalten werden? Lieben wir nicht die Überredung, dass Alle, in derselben Lage mit uns, auch gleich uns handeln würden? Die Kant'sche Maxime als Paraphrase des alten Denkverses: *quod tibi vis non fieri, alii ne feceris*, enthält kein objectives Kriterium. Das Subject kann mit dieser prophylaktischen Manier das Rechte, Sittliche, allgemein Nothwendige treffen, allein es ist nicht davor gesichert, dass sich ihm nicht bei der Anwendung seiner transscendentalen Maxime das Zufällige als das Nothwendige unterschiebt. Die Maxime leistet nicht, was sie leisten soll. Sie ist nur der Ausdruck des Bestrebens, aus dem Egoismus und der Particularität herauszugehen, ohne doch die Willkür wirklich aufzuheben. Es ist daher ganz begreiflich, dass Kant sich mit dem Begriff des Erlaubten

so viel zu thun macht, denn, wie der Dichter sagt, erlaubt ist, was gefällt. Kant wollte durch die Maxime den Einzelnen mit der ihm an sich immanenten Allgemeinheit und Nothwendigkeit vermitteln. Ausdrücklich forderte er, im Handeln den Grundsatz zu beobachten, die Person stets als Zweck, nie als Mittel zu betrachten. Ja, er suchte die Identität des Einzelwillens mit dem allgemeinen auch durch einen Schematismus der Einbildungskraft zu erörtern. Nach dem Naturtypus ist das Individuum mit der Gattung unmittelbar identisch; es besitzt die Merkmale derselben. So muss auch der Mensch als praktisch-vernünftiges Wesen sich die Gewissheit schaffen, in seiner Einzelheit die Allgemeinheit der Gattung darzustellen. Und dazu soll ihm eben die Maxime verhelfen.

Der Gegenstand der praktischen Vernunft ist das Gute als Pflicht. Ganz richtig meint Kant wieder, dass das wahrhaft Gute in nichts Anderem, als in der Freiheit bestehen könne. Das Gute ist der Endzweck der Welt. Schon die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten hatte Kant mit den Worten begonnen, dass nichts in der Welt uneingeschränkt gut zu heissen verdiene, als nur ein guter Wille. Erst darin, dass das Gute hervorgebracht werden soll, finden alle Zwecke ihre letzte Aufklärung und Verklärung. Das Gute tritt deswegen als unbedingte innere Nöthigung unseres Willens auf. Der Thesis: es soll seyn! können wir nicht die umgekehrte: es soll nicht seyn! entgegenstellen. Das Gute zu wollen und zu thun ist daher Pflicht für uns. Wir müssen dem Befehl der praktischen Vernunft gehorsamen. Sie unterhandelt nicht mit uns. Sie hat keinen Preis, für den sie uns erkauft, mit dem sie unsere Hingebung besticht. Sie befiehlt nicht hypothetisch, indem sie uns für unsere Leistung eine Gegenleistung ausmachte, sondern sie zwingt uns gegen alle unsere Neigung als kategorischer Imperativ zur Anerkennung ihrer Nothwendigkeit. Ich soll! Nämlich, das Gute thun. Warum? Weil ich es soll. Die Nothwendigkeit stützt sich nicht wieder auf etwas ausser ihr. Sie

ist nach Kant die *ultima ratio*. Dass die Nothwendigkeit des Willens aus seiner Freiheit entspringt, verfolgt er nicht weiter, sondern schliesst sogleich vom Sollen auf das Können. Ich würde den Begriff der Freiheit, der praktischen Vernunft, des Guten, der Pflicht, der Unbedingtheit ihres Befehls gar nicht haben, wenn ich nicht auch, ihn zu realisiren, im Stande wäre. Es würde Verrücktheit seyn, in sich, unabhängig von allem Äussern und Relativen, eine absolute Bestimmung zu treffen, welcher doch die Wirklichkeit versagt wäre, und die wir, bei aller Bedeutung, die sie für uns hätte, nur als leere Möglichkeit in uns trügen. Hier also ist es, wo Kant das Cartesius'sche *Cogito, ergo sum*, aus seiner theoretischen Fassung zur praktischen umwendet und die Identität des Denkens mit dem Seyn, den Kern des ontologischen Arguments, das Eingeschlossenseyn der Realität in dem Begriff unzweifelhaft erreicht. Handelten wir nicht der Pflicht, sondern der Glückseligkeit willen, so würden wir nicht gut handeln. Der kategorische Imperativ weist uns aber schlechterdings auf nichts Anderes, auf keine Lust, auf kein Gefühl, auf keinen ausser uns liegenden Willen hin.

Man musste diese Entwicklung ungenügend finden, weil sie das Abstractum des Guten subjectlos hinstellt und alle persönliche Basis seiner Nothwendigkeit entfernt, um nur die formale Identität derselben nicht zu stören. Kant nimmt die Triebe und Neigungen, deren Befriedigung die Glückseligkeit ausmacht, weil sie aus der Sinnlichkeit, also nicht aus dem reinen sich selbst gleichen Willen entspringen, als etwas, das zur Pflicht sich negativ verhielte. Und doch hat der reine Wille ohne den empirischen keinen wirklichen Inhalt. In diesen Dualismus hat sich Kant eben so verrannt, als in den der Receptivität der Anschauung und der Spontaneität des Verstandes oder den der Unangemessenheit des Verstandes zur Vernunft. Es ist nicht abzusehen, warum Triebe und Neigungen an sich, obschon sie sinnlich sind, mit den Gesetzen der praktischen Vernunft nicht sollen übereinstimmen können, warum

ich, wie die Xenien parodirend sagten, mit Abscheu thun müsse, was die Pflicht mir gebeut. Diese Abstraction des Sittengesetzes von der Natur, diese Furcht einer Verunreinigung der Freiheit durch die Sinnlichkeit, ist gewiss einseitig und unhaltbar, denn die Natur an sich ist auch Gottes Werk, ist auch Idee und nur die Abhängigkeit von ihr, der Missbrauch derselben durch die Freiheit widerspricht dem Begriff des Geistes. Wenn man aber mit dieser Einsicht noch nicht zufrieden gewesen ist und Kant geschmäht hat, weil er mit dem biblischen Gebot der Liebe und den Gesetzen des Katechismus nicht so ohne Weiteres zufrieden war, sondern eine Rechtfertigung unseres Handelns aus Vernunftgründen versuchte, wenn man den kategorischen Imperativ einen Corporalstock gescholten hat, so ist dies wohl nur aus Mangel an Erkenntniss der hohen Begeisterung geschehen, welche Kant für die der Freiheit immanente Nothwendigkeit hegte.

Obschon nun die Freiheit nach ihm als Selbstzweck gelten, obschon die Pflicht um ihrer selbst willen gethan und bei ihr von jeder anderen, stets materiellen Rücksicht abstrahirt werden soll, so soll doch auf einmal eine Triebfeder zum Guten gestattet werden. Das Princip des Guten soll nur es selbst seyn. Aber von ihm unterscheidet Kant das Motiv, welches einen Anreiz zur Vollbringung von etwas giebt, der dieselbe nicht überhaupt zwar möglich macht, jedoch sie erleichtert. Ein legales Handeln kann sogar aus Motiven statt finden, welche mit der Gesetzlichkeit, die dadurch erfüllt wird, nichts zu schaffen haben. Die Moralität hingegen kann nur ein aus der praktischen Vernunft abgeleitetes, nur ein immaterielles Motiv haben. Eine solche formale Triebfeder ist die Achtung vor dem Gesetz. Achtung ist das Gefühl einer Anerkennung, der man sich nicht entziehen kann. Es steht gar nicht in unserer Macht, etwas achten zu wollen oder nicht. Das Gesetz als die allgemeine Nothwendigkeit des Handelns, wie sie unserem Gewissen sich offenbart, ist ein Gegenstand unserer Achtung. Indem wir aber die Subjecte

sind, für welche das Gesetz ist, so können wir nicht anders, als uns achten. Gehorsamen wir dem Gesetz nicht, so folgt einem solchen Verhalten sogleich die Verachtung unserer selbst. Diese Triebfeder ist daher gar nicht zu verwerfen, denn, wiewohl sie subjectiv ist, so ist sie doch nicht materiell, indem ihr Gegenstand das Gesetz ist, und wiewohl sie von dem Gesetz sich unterscheidet, so fällt sie doch, als durch dasselbe begründet, mit ihm zusammen. Diesen Gedanken führt nun Kant in populärer Weise noch weitläufig aus, z. B. dass er vor einem viel geringeren Mann, wenn derselbe moralischer, als er, Hochachtung habe u. s. w.

Da nun die Moralität nur als werdende, die Tugend nur als ein Kampf des freien und nothwendigen Willens mit der empirischen und zufälligen Willkür, die Freiheit des Menschen nur ein Negiren der Unmittelbarkeit der Natur, das Daseyn des Sittengesetzes als die unendliche Forderung dessen, was seyn soll, gegen das Ist des Naturgesetzes existirt, so ergiebt sich daraus die Dialektik der praktischen Vernunft in Bestimmung des Begriffs des höchsten Gutes. Denn das höchste Gut setzt die Einheit der Moralität und der Glückseligkeit. Indem aber jene wie diese ihre specifisch verschiedene Wurzel hat, so stehen sie mit einander in umgekehrtem Verhältniss. Die Zunahme der Sinnlichkeit ist eine Verminderung der Sittlichkeit; die Vergrösserung der Sittlichkeit eine Abnahme der Sinnlichkeit. Die eine bringt sich immer auf Kosten der andern hervor. Machen sich die Triebe der Natur geltend, so ist solche Position des Sinnlichen für sich Negation des Sittlichen; umgekehrt, realisirt sich die Moralität, so muss ihr die Natürlichkeit und Glückseligkeit zum Opfer gebracht werden. Hierin sieht Kant eine Antinomie. Das Wahre daran ist jedoch nur, dass die Sittlichkeit von der Sinnlichkeit nicht das Princip ihrer Bestimmung entnehmen soll. Weiter ist nicht abzusehen, weshalb nicht die Sittlichkeit die Sinnlichkeit positiv in sich aufnehmen, mit sich identisch setzen, durch sie hin sich entwickeln dürfen,

weshalb eine Collision beider mit einander als nothwendig und perennirend angenommen werden soll? Diese Festigkeit und Durchgängigkeit des Widerspruchs beider ist eine blosse Einbildung Kant's, stimmt aber ganz mit der Weltansicht der Romane und Theaterstücke jener Decennien, in denen, wenn die Tugend sich recht edel zeigen soll, ein Kampf mit der Sinnlichkeit als Collision dargestellt wird, worin einmal die Unrichtigkeit liegt, dass das an sich Ungleiche, Sinnlichkeit und Sittlichkeit, soll collidiren können, da vielmehr nur das Gleiche mit dem Gleichen, Sinnliches mit Sinnlichem, Freies mit Freiem, in eine Collision gerathen kann; sodann aber das Falsche, als wenn die Sinnlichkeit schlechthin die für den Willen am schwersten zu bändigende Gewalt sey, während die Freiheit noch mit ganz anderen geistgeborenen Dämonen zu kämpfen hat. Auch giebt Kant eine Auflösung jener Antinomie, die, so unzureichend sie ist, doch zeigt, dass es ihm mit jener Antithese nicht absoluter Ernst ist. Er setzt nämlich die Einheit von Moralität und Glückseligkeit als eine überhaupt mögliche voraus, weil durch den Begriff des Sollens der des Könnens mitgesetzt sey. An der Wirklichkeit, an dem Seyn dessen, was seyn soll, an der That, ist am Ende Alles gelegen, denn die entschiedene Ohnmacht der praktischen Vernunft, ihrem Begriff Realität zu schaffen, wäre ihr Todesurtheil. Nun erfahren wir aber, erzählt der Philosoph, dass wir bei gehöriger Anstrengung in der Bändigung unserer Triebe und Begierden immer mehr erstarken und mit solcher Erkenntniss den Genuss der Selbstzufriedenheit erwerben. Jene Bändigung ist noch kein letzter Sieg. In Ansehung unserer Tugend müssen wir immer demüthig seyn. Die Selbstzufriedenheit als das Bewusstseyn, dem Sittengesetz redlich nachgestrebt zu haben, ist noch keine Seligkeit, denn diese ist die Einheit der Heiligkeit und Glückseligkeit. Allein sie ist doch ein Analogon der im Begriff des höchsten Gutes vorhandenen Einheit. Ist auch die Tugend für uns nur Annäherung an dieselbe, so können wir doch von ihr aus einen

Schluss auf die Zukunft und auf die Wirklichkeit der Sache selbst machen.

Kant verwickelte sich mit dieser Theorie in eine Menge von Widersprüchen, in deren subjectiver Lösung er von dem hohen Begriff der praktischen Vernunft allmälig in die Ebene der Gemeinplätze heruntersfieg. Die Unbedingtheit des Willens wird hier durch die Sinnlichkeit so sehr eingeengt, dass sie mit einem Progress ins Unendliche und mit dem Urtheil sich begnügen muss, das sie bedingende negative Element zu negiren und zu verkleinern wacker gestrebt zu haben. Käme die Tugend einmal zur vollen Realität, so wäre natürlich durch solche Position die Negation der widerborstigen Sinnlichkeit aufgehoben; das höchste Gut wäre verwirklicht. Weil dies aber hier — als ob unser Hier schlechter wäre als irgend eines im Universum — nicht möglich seyn soll, so muss es bei einer halben Tugend bleiben. Warum nun die Sinnlichkeit einen so durchaus negativen, mit der Sittlichkeit an und für sich unverträglichen Charakter haben solle, ist, wie schon erinnert ward, grundlos; noch mehr aber, warum hier der an sich vollkommen wahre Begriff der Freiheit als Selbstzweck der Natürlichkeit zu Liebe aufgeopfert wird, denn es leuchtet ein, dass nach Kant ohne die zu negirende Sinnlichkeit auch keine Moralität existiren würde, weil dieselbe von dem perennirenden Daseyn ihres negativen Correlates, der Sinnlichkeit, abhängig gemacht wird. Ohne die Empörung der Triebe und Neigungen würde der reine Wille sich gar nicht bethätigen können. Aber nicht zufrieden damit, begründete Kant auf der Unzulänglichkeit der Freiheit in ihrer Erscheinung die Existenz der Vernunftideen, welche im Resultat der Vernunftkritik problematisch blieb. Es erhellte hier nur, dass sie, als sich nicht widersprechend, nicht schlechthin unmöglich wären. Jetzt aber glaubte Kant für die Nothwendigkeit derselben eine tiefere Vergewisserung aus dem Missstande der Moralität ableiten zu können. Eine apodiktische Gewissheit im eigentlichen Verstande ist hier nach ihm freilich auch nicht

möglich, aber doch eine von fast gleichem Werth, nämlich die Nothwendigkeit eines Postulats. Um die Realisirung der Freiheit möglich zu machen, müssen wir noch Ergänzungen fordern. Obwohl dies nur ein assertorisches Urtheil, so ist es doch Resultat eines sich unabweislich aufdringenden Schlusses. Das höchste Gut muss zur Verwirklichung kommen. Da nun die Moralität in diesem Leben nur als kämpfende, mithin als unfertige erscheint, so ist das erste Postulat, das sich ergiebt, das einer Fortsetzung unseres Daseyns über den hiesigen Tod hinaus. Wir bedürfen der Unsterblichkeit, um in längerer Zeit die hier versagte Angemessenheit unseres Handelns zur Objectivität des Gesetzes zu erreichen. Aus der Natur der Seele folgerte Kant die Unsterblichkeit nicht. Sie war ihm keine ihr inhärirende Qualität, sondern der unendliche Progress der Annäherung der thatsächlich werdenden Freiheit an die absolute Freiheit war ihm der Grund für ihr Daseyn.

Etwas Weiteres folgte nun eigentlich aus der Unvollendung der Tugend nicht. Der Mensch muss Zeit haben, durch allmälige Näherung dem Begriff in seinem Daseyn zu entsprechen. Allein Kant folgerte weiter die Wirklichkeit der Freiheit, d. h. er wurde gegen die ganze bis dahin gegebene Darstellung der Moralität in seiner geistreichen Weise inconsequent und kehrte zu dem ursprünglich aufgestellten Begriff des Willens als einer von Nichts ausser ihr abhängigen Causalität zurück. Die Freiheit ist nämlich Selbstbestimmung und zwar intelligible, d. h. eine vom Begriff ausgehende und mit ihm die Gewissheit seiner Realität schon besitzende. Die Würde des Guten beruht darauf, dass sein Daseyn nicht durch äussere Umstände bedingt ist, vielmehr schon in der Gesinnung liegt. Diese als solche hat bereits einen unendlichen Werth. Kant will sagen, dass die Selbstbestimmung zum Guten schon das Gute ist. Er hat hier wieder das Wahre, jenen Christlich-Paulinisch-Lutherischen Begriff der Freiheit, dass das Gute in sich selbst, nicht in den Werken liege, deren

Nothwendigkeit, wo sie möglich ist, wie sich von selbst versteht, dadurch nicht aufgehoben wird, da sonst der gute Wille ein fauler, mithin kein guter wäre. Aber die Substanz des Willens ist der Wille selbst. Diese Auseinandersetzung ist nur eine Wiederholung der schon in der Einleitung entwickelten Autonomie des Willens, nur dass Kant den Umfang dieses Begriffs hier dadurch verkürzt, dass er die Wirklichkeit der Freiheit doch wieder blos negativ als die Unabhängigkeit derselben von der Sinnenwelt setzt.

Wenn also schon dies zweite Postulat eine Uberflüssigkeit ist, so ist es das dritte noch mehr, und nöthigt Kant, Zugeständnisse zu machen, die er, seinem Princip nach, gar nicht zugeben könnte. Dadurch nämlich, dass das moralische Subject dem Pflichtgebot zu genügen strebt, soll es sich der Glückseligkeit würdig machen. Die Erfahrung zeigt aber, wie er wenigstens meint, dass es dem Tugendhaften oft schlecht, dem Lasterhaften vortrefflich geht. Da nun im Begriff des höchsten Gutes die Harmonie der Tugend und Glückseligkeit, des Inneren und Äusseren, der moralischen Gesinnung und eines ihrem Verdienst angemessenen Wohlseyns liegt, d. h. da der Tugendhafte nicht tugendhaft genug ist, auf die Glückseligkeit als einen ihm gar nicht schuldigen Tribut zu resigniren und das Bewusstseyn zu haben, auch wenn er Alles gethan hat, doch nur, als seine blosse Schuldigkeit erfüllend, ein unnützer Knecht zu seyn, so sollen wir nach Kant einen Ausweg finden müssen, um der Ausgleichung eines so — unangenehmen — Widerspruchs gewiss zu seyn. Die Unsterblichkeit aber so wenig als die Freiheit, aus der man sie erfolgert, garantiren uns einen solchen Genuss. Wir müssen uns also nach einem Etwas ausser uns umsehen, das ein Interesse an der Erfüllung des Sittengesetzes hat und zugleich mächtig genug ist, die Übelstände, welche das hiesige Leben zeigt, aufzuheben. Da fällt nun der Gedanke Gottes als eines solchen Wesens unstreitig recht erheiternd ein. Wir zwingen ihn kraft seiner Eigenschaften, uns nicht um den Lohn unserer Tugend kommen zu lassen.

Freilich halten wir uns hier nur an eine unbewiesene, aber doch sehr bequeme und für den, der sich den guten Willen sauer werden lässt, höchst beruhigende Vorstellung. Gott muss: 1. zufolge seiner Heiligkeit an unserem Handeln Antheil nehmen; 2. zufolge seiner Güte unser Wohl bezwecken; 3. zufolge seiner Gerechtigkeit Böses mit Bösem, Gutes mit Gutem vergelten, also den Widerspruch zwischen Tugend und Unglück, Untugend und Glück vernichten.

Dass ein Gott existirt, kann daher zwar nicht theoretisch bewiesen, wohl aber praktisch postulirt werden. Wir haben nach Kant das Bedürfniss, an Gott zu glauben, um über die schmerzlichen Erfahrungen hinaus zu kommen, welche wir hier so oft vom Geschick des Tugendhaften machen müssen; eine Begründung des Glaubens an das Daseyn Gottes, die freilich schlecht genug ist, weil ihr die Vorstellung des Tugendhaften zu Grunde liegt, am Ende doch nicht der Tugend und Freiheit, sondern der Glückseligkeit wegen eine Anstrengung gemacht zu haben. Der Eudämonismus, dem Kant so rüstig entgegentrat, schleicht sich hier bei ihm selbst im frommsten Gewande wieder ein. Der Gute ist eigentlich selbst böse, denn ist er nicht neidisch? Er kann es nicht ertragen, dass der Lasterhafte in äusserem Glück sollte leben können, er dagegen, der Edle, Hochherzige, für die Freiheit Begeisterte, ins Elend gestossen seyn. Es empört ihn solche Ungleichheit und er fordert einen Gott, von der Hölle eines solchen Gedankens ihn zu befreien. Der Schrei der subjectiven Bedrängniss wird hier gottschöpferisch. Spinoza lehrte umgekehrt, dass die Tugend aus der Seligkeit hervorgehe, nicht ein Mittel zu ihr sey. Bei Kant fallen Freiheit und Seligkeit noch auseinander. Die Verwirklichung der Freiheit, die Tugend, genügt sich noch nicht; sie will auch den Comfort der Lust. Trotzig auf ihr Verdienst, ihrer Demuth, ihrer so meisterhaft geschilderten Selbstzufriedenheit vergessend, denkt sie gar nicht daran, dass sie mit gutem Gewissen die Glückseligkeit nicht

als Äquivalent ihrer Leistungen fordern darf. Auch dies ist eine feine Verstellung. Sie hat zum Lohn zwar kein Recht, denn sie weiss sehr wohl, dass sie der Pflicht keinesweges immer gehorchte, sondern auch durch fremde, sinnliche Triebfedern sich hat bestimmen lassen. Und doch postulirt sie! Es ist eine Anmaassung von ihr, wenn sie verlangt, es solle ihr besser gehen, als dem nicht Tugendhaften, den sie voraussetzt, obschon es ihr schwer werden würde, in der Erfahrung, von welcher sie bei ihrer Theorie ausgeht, den Diogenischen, von jeglicher Schmucktugendfeder kahlen Hahn zu finden. Eine unvollendete Tugend ist ja selbst noch mit dem Bösen behaftet. Sie kann also nicht auf die Gerechtigkeit als solche — denn von dieser würde sie verworfen werden — nur auf die Gnade rechnen, dass, obschon sie es der Wirklichkeit nach nicht verdient, Gott doch in Rücksicht auf das Streben, auf die Gesinnung, ein Übriges thun wolle. Kant redet daher vorsichtig auch nur von einem Anspruch auf Belohnung kraft der der Tugend immanenten Würdigkeit.

Diese drei Postulate der Unsterblichkeit, Freiheit und der Existenz Gottes sollen nun das Gegenstück zu dem negativen Resultat der Dialektik der reinen Vernunft in den Ideen derselben: Seele, Welt und Gott, liefern. Es soll durch den Begriff der Moralität als des uns begreiflichen Absoluten auch der Begriff der Seele, der Welt und Gottes gerechtfertigt seyn. Dass Kant die Realität der moralischen Freiheit im Einzelnen als eine unendliche Annäherung an die Idee des Guten darstellte, war allerdings mangelhaft, ging bei ihm aber aus der tiefen Erkenntniss des Guten selbst hervor, wie schwer es dem Menschen werde, zu einer Lauterkeit der Gesinnung zu gelangen. Dass er aber nicht bei dem Sollen als blosser Aufgabe stehen blieb, war wiederum ein Drang seiner Tiefe, auf wie verzwickte Weise er auch die Identität der Freiheit mit der Glückseligkeit, des Geistes mit der Natur, des Innern mit dem Äusseren erreichte. Genug für seinen speculativen Ruhm, dass sich ihm die Wahrheit der Idee,

Einheit des Begriffs und seiner Realität zu seyn, nur in sonderbaren Wendungen und Umwegen, in seltsamen Verzettelungen und diplomatischem Notenwechsel, wiederherstellte. Heine (Salon. 1835, II. 212) hat recht witzig geschildert, wie Kant, nachdem er durch seine kritische Dialektik den Gott des Deismus hingerichtet, am Ufer des Pregels spazieren gehend, seinen alten Diener Lampe mit dem Regenschirm hinter sich gehabt. In dieser Person sey ihm das schwache Menschengeschlecht nahe getreten. Er habe Mitleiden mit dem alten Lampe gefühlt, dass er von nun an ohne Gott seyn solle, und, um ihn zu trösten, habe er ein Kunststück gemacht und den moralisch-praktischen Beweis für seine Existenz erfunden.

Die Methodenlehre der praktischen Vernunft ist unbedeutend und bezieht sich theils darauf, zu zeigen, wie die Menschen kein Gegenstand mehr, als die Moralität, interessire, theils darauf, wie man den Vortrag der moralischen Ideen am populärsten einrichten könne.

Wir haben die Kritik der praktischen Vernunft sogleich an die Erwähnung der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten angeschlossen, weil in ihr kein neuer Standpunct, nur eine andere, systematisirtere Ausführung derselben Ideen vorhanden ist. Die eigentliche Parallele aber zu jener Grundlegung bilden die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, die zuerst 1786 erschienen.

In vielen Darstellungen der Kant'schen Philosophie pflegt von denselben gar nicht oder doch nur im Vorbeigehen die Rede zu seyn und das Hauptaugenmerk auf die drei Kritiken sich zu concentriren. Allein für die Totalität der Philosophie Kant's sind sie nicht weniger wichtig. Von frühester Zeit ab hatte er sich mit Mathematik und Naturwissenschaft eifrig abgegeben. Dreissig Jahre, seit 1756, waren vergangen, ohne dass er über die Naturwissenschaft in principieller Hinsicht etwas mehr geäussert hätte, als

was er 1781 an verschiedenen Orten der Vernunftkritik darüber sagte. Die Naturwissenschaft selbst hatte unterdessen grosse Fortschritte gemacht. In der Einleitung zu seinem Buch finden wir daher Kant damit beschäftigt, über das Verhältniss der Philosophie der Natur zur empirischen Naturwissenschaft ins Klare zu kommen.

Die empirische Naturlehre ist nach ihm die historische. Dieser Ausdruck stammt aus dem Griechischen her, wie Aristoteles eine *ἱστορία τῶν ζωῶν* schrieb. Bei den Griechen lag in Historie sogleich die Beziehung auf das Wissen, welche wir im Deutschen ganz entsprechend durch das Wort Kunde wiedergeben können. Auch in der Lateinischen Terminologie wurde er üblich. Baco von Verulam schrieb eine *historia ventorum* u. dergl. Die Übersetzung des Griechischen *φαινόμενον* mit Begebenheit in der Wolff'schen Schule, wonach von Luftbegebenheiten, von den Begebenheiten der Pflanzen u. s. f. die Rede war, passte sehr gut zu dem Begriff des Geschehens, welchem auch Herbart in der Metaphysik wieder eine höhere Bedeutung zu geben gesucht hat. Die historische Naturlehre theilte Kant wiederum erstlich in die Naturbeschreibung, welche die Facta in ein Classensystem nach Ähnlichkeiten bringt, und zweitens in die Naturgeschichte, welche eine systematische Darstellung der Facta nach localen und temporellen Differenzen giebt.

Der Naturlehre stellte er die Naturwissenschaft gegenüber, welche die Thatsachen nicht blos sammelt und ordnet, sondern auf die Erkenntniss ihrer Nothwendigkeit sich richtet. Diese sollte nach ihm wiederum eine doppelte seyn: erstlich eine rationale, die auf Gründen *a priori*, und zweitens eine empirische, die auf Erfahrungsgesetzen beruht. Kant behauptete also die Möglichkeit eines Erkennens der Natur aus dem reinen Denken heraus; dies nannte er eigentliche Naturwissenschaft, und ein anderes, welches zwar auch auf die Nothwendigkeit sich hinrichtete, aber doch von Abstractionen der Erfahrung ausginge; dies war ihm die uneigentliche Naturwis-

senschaft. Als Gegenstände derselben setzte er die ausgedehnte und die denkende Natur, Ausdrücke, welche noch stark an Cartesius erinnern; hieraus entsprangen ihm Körper- und Seelenlehre.

Uber solche schlottrige Eintheilungen darf man sich nicht wundern. Empirie und Speculation standen sich damals noch sehr schroff gegenüber und bereiteten sich gegenseitig viele Verlegenheiten. Die stolze Metaphysik nahm stillschweigend eine Menge Empirisches in sich auf und die Erfahrungen fingen an, ihren plumpen Definitionen immer unzugänglicher zu werden. Im Allgemeinen war der naturwissenschaftliche Standpunct noch der atomistisch-mechanische. Wenn in der Periode der Herrschaft des Schelling'schen Systems der Begriff des Lebens, der organischen Selbstständigkeit, den des Mechanischen und Physikalischen zu verunreinigen und zu verfälschen und Astronomie, Meteorologie, Chemie biologisch zu behandeln drohte, so war damals noch das Umgekehrte der Fall. Das organisch Lebendige wurde noch durch den überall sich eindrängenden Gedanken des Mechanischen niedergehalten. Aber schon begann dasselbe, seiner Bande sich zu entledigen. Kant selbst wurde einer der bedeutendsten Befreier des Begriffs des Lebens von der Starrheit des Todes. Das Lebendige kann nicht vom Todten abgeleitet werden. In den Anfangsgründen entwickelte er den Begriff des Dynamischen, in der Kritik der Urtheilskraft den des Organischen.

Es musste ihm darum zu thun seyn, die Naturwissenschaft mit dem Princip der Vernunftkritik in Zusammenklang zu bringen. Da er in dieser Raum und Zeit als Formen der Anschauung bestimmt hatte, so fiel die Natur von dieser Seite der ästhetischen Wahrnehmung anheim. Sollte jedoch eine metaphysische Erkenntniss der Natur gewonnen werden, so musste eine apriorische Entwicklung derselben eintreten. Diese konnte für Kant nur darin bestehen, dass die Natur ihrem einfachsten, den Raum sowohl als die Zeit in sich schliessenden Begriff nach gefasst wurde.

Dieser Begriff ist der der Bewegung, denn die Bewegung durchläuft im Raum eine Reihe von Zeitmomenten. Das Substrat der Bewegung ist die Materie. Materie ist also das Bewegliche im Raum.

Dass ästhetische Anschauungen *a priori* der Darstellung fähig sind, zeigt nach Kant die Mathematik, weil sie eine Construction ihrer Begriffe zu geben vermag, ohne doch diese selbst empirisch zu erwerben. Diese Eigenthümlichkeit war für Kant das Unterscheidende zwischen der Metaphysik und Mathematik. Die Metaphysik der Natur muss aber nach ihm mathematisch zu Werke gehen, da ihr Gegenstand in die ästhetische Anschauung fällt und zugleich, als apriorisch zur Erkenntniss kommend, durch die Construction sich ausweisen muss. Zu diesem Behuf machte sich Kant eine etwas geschraubte Definition der Natur zurecht, die auf einem gemachten Gegensatz zwischen Wesen und Daseyn beruht. Recht Wolffisch soll der Begriff des Wesens auf Alles sich beziehen, was die Möglichkeit eines Dinges angeht. Natur hingegen soll das innere Princip alles dessen seyn, was zum Daseyn eines Dinges gehört. Der Begriff eines Triangels z. B. soll nach ihm ein solcher seyn, der allerdings ein wesenhafter, allein durchaus nicht ein solcher ist, der nothwendig zum Begriff der Natur gehörte; aus seiner Möglichkeit folge noch nicht sein Daseyn. Man sieht wohl, dass dies nur eine neue Wendung der Polemik Kant's gegen die concrete Identität des Denkens mit dem Seyn ist. Soll nach ihm die Natur nicht blos formell, sondern auch materiell begriffen werden, so muss sie, als Gegenstand unseres sinnlichen Anschauens, auch der constructiven Methode fähig seyn. Von der Körperlehre als solcher giebt Kant diese Consequenz ohne Weiteres zu. Von der Chemie bezweifelt er die Zulässigkeit einer streng mathematischen Durchführung. Sie müsse immer nur eine systematische Kunst bleiben. Bei der Seelenlehre will er zwar die Mathematik auch angewendet wissen, allein hier dünkt ihn für uns diese Bestimmtheit noch schwieriger erreichbar,

als bei der Chemie. In der Abhandlung über die Einführung des Begriffs der negativen Grössen in die Weltweisheit hatte Kant die von Herbart später ausgeführte mathematische Behandlung der Psychologie schon einmal angeregt. Er kam hier durch eine unvermeidliche Consequenz darauf zurück, hielt aber die Mathematik auf die Phänomene des inneren Sinnes für nicht anwendbar, weil sich in der Seele das Mannigfaltige der inneren Beobachtung nur durch blosse Gedankentheilung von einander absondern, nicht, wie in der Chemie, abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject sich unseren Versuchen, der Absicht angemessen, unterwerfen lasse und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alterire und verstelle. Sie vermöge daher nur so viel möglich systematische Naturlehre des inneren Sinnes, d. h. eine Naturbeschreibung der Seele, nicht wirkliche Seelenwissenschaft zu seyn.

Kant beschränkte sich deshalb lediglich auf den Begriff der Materie und stellte denselben ganz nach der synthetischen Methode dar, eine Methode, die er ausserdem nur in seinem ersten Buche und in seinen Lateinischen Dissertationen angewandt hat. Übrigens finden wir ihn hier, wie überall, klar, behutsam, Alles möglichst berücksichtigend, die tiefsten Blicke werfend, das Grösste oft mehr als Vermuthung, als ein Corollarium aussprechend und die erst mühevoll gezogenen Grenzen selbst wieder überschreitend. Obwohl er seine Naturwissenschaft in den Panzer der Definitionen und Demonstrationen steckte, so liess er deshalb doch nicht von seiner Kategorieentafel ab, sondern machte die Anforderung, dass die Natur als Gegenstand ihr sich unterwerfen müsse, da der Inhalt der Anschauungen nur durch die Kategorieen zur intelligibeln Form gelangen und zur Nothwendigkeit sich erheben könne. Man hat Kant dies mitunter sehr hart zum Vorwurf gemacht. Man hat sein hier geübtes Verfahren als Grundlage des Unwesens angesehen, das in der Schelling'schen Schule mit dem Con-

struiren der Natur getrieben wurde. Man hat ein solches Herankommen mit dem Begriff an die Natur eine Misshandlung derselben gescholten. Es ist wahr, Kant schlug hier den Weg ein, in der Natur Begriffe wieder zu finden, die er schon vorher hatte, und nicht weniger wahr ist, dass die Schelling'sche Schule in ihrer Construction der Natur oft leichtsinnig wurde. Allein wenn in letzterer Beziehung Schelling selbst, woran er auch ganz recht that, sich von der Verantwortlichkeit für solche Ausschweifungen der Seichtigkeit lossagte (Philosoph. Schriften 1809, I, XI.), so kann man doch Kant noch weniger mit derselben belasten. In ersterer Beziehung aber waren ja die Kategorieen ihm nur ein Leitfaden, den durch die Anschauung gegebenen Stoff zu ordnen. Er musste die Voraussetzung machen, dass die Natur als Gegenstand ohne die Kategorieen, den Alles Denkenden, undenkbar sey. Die Natur an sich wollte er nicht durch sie bestimmen, suchte aber an ihnen einen Anhalt für unser Erkennen. Und dies that er mit einem Scharfsinn, welcher ihm Ehre machte, so dass, wenn das Einzwängen eines Stoffs in den Verstandesrahmen schon fertiger, bereitliegender Bestimmungen sich immer in diesem Maass gehalten hätte, es sehr wohl erträglich und der Wissenschaft fördersam gewesen wäre.

Kant betrachtete also die Materie nach seinen vier Hauptkategorieen und gewann dadurch vier besondere Wissenschaften, die ihm den Begriff der Materie erschöpften: die Phoronomie, Dynamik, Mechanik und Phänomenologie.

Der Quantität nach ist ihm die Materie das Bewegliche im Raum als solches. Sie wird hier als reines Quantum genommen, dessen Bewegung von aller realen Specification abstrahirt. Bewegung ist die Veränderung der äusseren Verhältnisse eines Dinges in einem gegebenen Raum; Ruhe hingegen die beharrliche Gegenwart in einem solchen; sie ist Dauer. Die Bewegung ist entweder einfach oder zusammengesetzt. Der Form nach erweitert sie entweder den Raum und erzeugt dann theils

die geradlinige, theils die krummlinige Bewegung. Ist sie auf denselben Raum beschränkt, so entsteht die in sich zurückkehrende, theils circulirende, theils oscillirende Bewegung. Die besondern Momente der Kategorie der Quantität wagte Kant am Schluss nur schüchtern als von Interesse für den Transscendentalphilosophen dahin anzugeben, dass in der Richtung der Bewegung Einheit, Vielheit und Allheit sich unterscheiden lasse.

Bei weitem wichtiger wurde der zweite Abschnitt, die Dynamik, welche unter der Kategorie der Qualität die Erfüllung des Raumes durch die der Materie immanente Kraft betrachtete. Für die Phoronomie genügt es, das Quantum sich als Punct zu denken. Allein die reale Materie ist compact. Sie ist die positive Negation des ihr vorausgesetzten Raumes. Sie erfüllt den gegebenen Raum nur, in so ferne sie andere Materie von demselben ausschliesst. Sie leistet also Widerstand. Die Materie verhält sich gegen die Materie negativ. Sie ist daher die untrennbare Einheit zweier sich entgegengesetzten Kräfte, der Repulsiv- und Attractivkraft. Die Repulsion für sich würde alle Materie ins Unendliche hin zersplittern, atomisiren; die Attraction für sich würde sie umgekehrt in Einen todten Klumpen zusammenballen. Da sie nun aber das Bewegliche im Raum ist, so müssen beide Kräfte gemeinschaftlich wirken. Nach den Urtheilsformen ist die Repulsion das Moment der Realität; die Attraction das der Negation; die wirkliche Bewegung die limitative Synthesis dieser Extreme. Schon früh hatte sich Kant mit dem Begriff der Bewegung beschäftigt. Er konnte die Materie nicht in der rohen Weise der Corpuscularphilosophie fassen, von welcher schon Wolff nichts wissen wollte, jedoch, während er über die „Urstäubchen“ der Atomistiker spottete, mit seinen *massulis* im Grunde oft nichts Anderes lehrte. Kant begeistete die Materie in sich selbst. Den Gedanken der Anziehung und Abstossung nahm er allerdings eben so aus der Newton'schen Mechanik auf, als die Urtheilsformen aus der Wolff'schen Logik. Allein wie

er diesen, wenn auch vorerst in subjectiver Weise, eine ontologische Bedeutung vindicirte, so erhob er auch jenen Gedanken auf eine höhere Stufe. Newton hatte jene Kräfte zum Behuf der Erklärung der Bewegung angenommen, die Materie aber als das Object derselben betrachtet. Kant hingegen fasste die Materie selbst als zu gleicher Zeit repellirend und attrahirend. Er verwandelte ihren Begriff in den dieser Kräfte. Ohne Bedenken setzte er daher eine *actio in distans* aller Materie auf alle Materie. Da die Materie sowohl andere Materien von sich auszuschliessen als andere mit sich zusammenzuschliessen strebt, so wird jeder Körper eben so sehr durch alle anderen bestimmt, als er selbst seinerseits alle anderen bestimmt. Kant unterscheidet daher den Begriff der Gravitation als des allgemeinen Zusammenhaltens der Materie mit sich selbst von der Schwere als der Richtung der grösseren Gravitation. Auch machte er die Elasticität zu einem Prädicat aller Materie, denn als Synthesis der Repulsiv- und Attractivkraft muss jede Materie im Augenblick, wo sie gedrückt wird, Widerstand leisten, d. h. sie muss den relativen Raum, aus dem sie durch eine andere Materie verdrängt wird, beständig wieder einzunehmen suchen. Ihn zu erfüllen, ist ihr Wesen. Die Springkraft als die existirende Einheit sich widerstrebender Kräfte ist also in unendlich mannigfaltigen Graden vorhanden, bildet aber kein apartes Prädicat nur gewisser Körper, sondern ist vielmehr allen identisch.

Kant erfasste hier wieder die ganze Idee, liess sie aber auch wieder los. Wie Moses warf er einen Blick in das gelobte Land, ohne es selbst zu betreten. Nach seiner so eben mitgetheilten Entwicklung musste er die Idealität, die Durchdringlickeit der Materie zugeben. Da er nicht Atome, sondern Kräfte zur Basis derselben machte, welche nur als wechselwirkend die Körper begründen, ein Körper mithin nach ihm kein todtes Compositum, kein Aggregat von Molecülen, sondern in jedem Punct das Setzen und das Aufheben eines Widerspruchs ist, so kann kein Materielles eine absolute Ausschliesslichkeit

oder Undurchdringlichkeit behaupten. Man muss nur den Begriff der Durchdringlichkeit der Materie nicht in der abgeschmackten Weise verstehen, als wenn damit gesagt seyn sollte, dass zugleich da, wo dieser Stock den Raum erfüllt, auch ein Fisch liegen könnte. Mit solchen Stockfischgedanken wollte man neulich die alte Fabel von der Unverdaulichkeit der Materie für die Idee wieder zu Ehren bringen. Kant nach seiner Weise und für seine Zeit suchte sich durch den Begriff der Relativität zu retten. Er erklärte in den feierlichen Paragraphen die Materie öffentlich für nur relativ durchdringlich, d. h. zusammendrückbar; in der geheimen Vertraulichkeit der allgemeinen Anmerkung dagegen gab er die Möglichkeit der absoluten Durchdringlichkeit zu. Er berührte den Begriff des chemischen Processes und meinte, dass in ihm doch, wie er sich sehr gut ausdrückte, eine Intussusception der Materie angenommen werden müsse, da im neutralen Product des Processes die vorher differenten Körper bis zur Unterschiedlosigkeit in einander übergehen.

Gegen die Dynamik sind die beiden folgenden Abschnitte unbedeutend. Die Mechanik betrachtet die Materie unter der Kategorie der Relation, in so ferne sie als das Bewegliche bewegende Kraft hat, denn die Dynamik hat mit dem Begriff der der Materie immanenten, mit ihrem Daseyn unmittelbar identischen Kräfte zu thun, die ihr also auch im Zustande der Ruhe zukommen. Die bewegende Kraft erscheint in der Vereinzelung der Materie, in den Massen und Körpern. Die Phoronomie hat es nur mit der abstracten Form der Bewegung, mit dem Grade der Geschwindigkeit, nicht mit der Hervorbringung derselben zu thun. Die Mechanik aber untersucht die Bewegung in ihrer Realität und misst die Geschwindigkeit durch Vergleichung einer Bewegung mit einer anderen. So spricht Kant die Kepler'schen Principien aus. Der Substanz nach bleibt das Quantum der Materie immer dasselbe: das Gesetz der Stätigkeit. Der Causalität nach hat alle mechanische Veränderung der Materie eine gegebene Ur-

sache: das Gesetz der Trägheit. Würde sie nicht bewegt, so würde sie in Ruhe verharren; die Bewegung wird als mechanische von Aussen mitgetheilt. In der Wechselwirkung aber sind Wirkung und Gegenwirkung einander immer gleich.

Unter der Kategorie der Modalität endlich bildet sich die Phänomenologie der Materie als das Verhältniss, worin ihre Bewegung zu unserer Erkenntniss steht, indem es auf die Beurtheilung der Möglichkeit, Wirklichkeit oder Nothwendigkeit einer Bewegung ankommt, um die Scheinbewegung von der an sich seyenden zu unterscheiden. Die Kriterien der *actu* existirenden Bewegung sind folgende. Möglich ist nach Kant die geradlinige Bewegung in einem empirisch gegebenen Raume, wobei es, wie wenn wir auf einem Flusse fahren, zweifelhaft werden kann, ob sich der Gegenstand oder ob wir uns bewegen. Im absoluten Raum ist die geradlinige Bewegung als wirkliche unmöglich, weil sie in ihm richtungslos ist. Die wirkliche Bewegung in ihm ist die Kreisbewegung, denn sie ist die, deren Richtung im Herausgehen über sich eben so sehr in sich zurückgeht. Sie ist also die bestimmteste. Nothwendig ist jede Bewegung, die durch eine äussere Ursache in einer Materie hervorgebracht wird. — In der Kürze und Sorgfalt der Begriffsauseinandersetzung und namentlich im Hervorheben der Kreisbewegung als der wahrhaften im absoluten Raume, zeigt Kant sich hier immer als den grossen Philosophen; doch verschwindet dies Alles als ein mehr Interessantes gegen die Wichtigkeit des zweiten Abschnittes, der die damalige Umwandlung der Naturwissenschaften so ausserordentlich beschleunigen half.

Die Metaphysik der Natur hatte zur Kritik der reinen Vernunft so wenig als zu der der praktischen ein intimes Verhältniss. Sie hing mit der letzteren gar nicht, mit der ersteren nur durch das von ihr entnommene Band der Ka-

tegorieen zusammen. Aber Kant's tiefer und rastloser Geist arbeitete noch eine Vermittelung der theoretischen und praktischen Vernunft aus sich heraus, die nach seiner ausdrücklichen Versicherung freilich nicht eine Einheit seyn sollte, in welcher der Begriff der Vernunft und dessen Realität sich in gegenseitiger Durchdringung frei gestalteten, aber doch eine Synthesis, in welcher das Erkennen zur Voraussetzung einer von dem subjectiven Begreifen unabhängigen, an sich zweckmässigen Thätigkeit gezwungen wird. Nach der Vernunftkritik ist der Begriff der subjective Gegensatz zur Objectivität der Anschauung. Existirt aber eine objective Zweckmässigkeit, so muss derselben in ihrer Äusserlichkeit der Begriff als das unbewusst in ihr sich Gestaltende einwohnen. Nach der Kritik der praktischen Vernunft haben wir das Vermögen, Gegenstände ausser uns hervorzubringen; dann haben wir den Begriff derselben zuvor und das Handeln ist nur dessen Nachbildung, dessen materielle Reproduction. In einer unmittelbar objectiven Zweckmässigkeit geht aber der Begriff seiner Realität nicht voran, sondern macht mit ihr von Anfang eine untrennbare Einheit aus. Die Objectivität ist bei ihr nicht die Folge eines ausser ihr und vor ihr gesetzten subjectiven Begriffs, sondern selbst der sich verwirklichende, wiewohl sich nicht begreifende Begriff. In solcher Objectivität hat der Gedanke Seyn, und das Seyn, als an sich durch den Zweck erfüllt, ihn in sich producirend, ist Gedanke. Der Gegensatz des Seyns und Denkens als sich ausschliessender, gegen einander absolut spröder Elemente ist verschwunden. Der Begriff der Idee als der sich selbst in sich vermittelnden Einheit des Begriffs und seiner Realität ist in dieser Form wieder erreicht.

Kant nahm allerdings, wie wir es bei ihm nun schon in der Ordnung finden werden, auch für diese höchste Stufe, die er erstieg, dem Bekenntniss nach, nur einen subjectiven Standpunct ein.

Man beurtheilt Kant aber falsch, wenn man ihm, wie von Unwissenden in neuerer Zeit nicht selten geschehen,

Subjectivität in dem Sinne vorwirft, als wenn er in einem nur assertorischen Meinungswesen, in einer von allem Substantiellen entblössten Hohlheit sich umtreibe. Gewiss ist Kant's Philosophie die der Subjectivität, allein derjenigen, durch welche das Subject sich wieder den Zugang zum Object bahnen und mit dem unendlichen Inthalt sich ersättigen wollte. Man muss bei ihm die Cautelen, die er aufstellt, um die Consequenz der Subjectivität zu bewahren, von der objectiven Bedeutung seiner Inconsequenzen wohl unterscheiden. Es ist eine der schönsten Eigenschaften Kant's gewesen, immer wieder von Vorn anfangen zu können. Diese Jugendkraft verliess ihn nie. Sie ist der Beweis seiner Unbefangenheit im Forschen, die in einem so hohen Alter, in welchem der Mensch die Epoche der erfinderischen Stimmung gewöhnlich schon verlebt hat, zur Bewunderung nöthigt, wenn wir auch annehmen müssen, dass die Gewalt der neuen Gegenstände, denen er sich zuwandte, ein relatives Vergessen des Früheren begünstigte. Auch war der strenge, sich selbst bestimmende Zusammenhang noch gar nicht Sache des Zeitalters. Die demonstrative Methode Wolff's ging zwar auf den Beweis, liess aber, da man sich für ihn mit dem formalen Syllogismus begnügte, viel Willkühr zu. Die Popularphilosophie aber ging mehr auf Überredung durch Erregung des Gemüths, als auf Überzeugung durch den Sachinhalt und gestattete, schon der Eleganz wegen, eine noch weit grössere Willkür. Erst Kant gewöhnte an eine methodischere und doch nicht pedantische Darstellung der Philosophie. In der lockeren Erzählungsmanier, von der er nicht frei zu sprechen, herrschte doch der ernste Rhythmus der Kategorieen und der immer auf die Sache dringende theoretische Ernst.

In der Vernunftkritik gab er ganz im Ton der empirischen Psychologie ein Vermögen nach dem andern, Sinnlichkeit, Verstand, Urtheilskraft, Einbildungskraft, Vernunft. Für die Kritik der praktischen Vernunft fand er die innere Erfahrung der Thatsache des freien Willens. Und so findet sich auf einmal zwischen dem Theoretischen und

Praktischen ein drittes Vermögen, die Urtheilskraft, die wir freilich schon kennen gelernt, damals aber ganz das höchst Eigenthümliche ihrer Stellung übersehen haben. Denn diese ist folgende. Der Verstand ist gesetzgebend und sagt uns, was ist; die praktische Vernunft ist auch gesetzgebend und sagt uns, was seyn soll; die Urtheilskraft verbindet beides, das Seyn und Seyn Sollen, den Begriff und die That, das Theoretische und Praktische. Denn wenn die theoretische Vernunft auf die Natur, die praktische auf die Freiheit geht, so ist sie das Vermögen, welches Natur und Freiheit im Menschen verknüpft. Sie ist ein Gegenstand der allgemeinen Logik, wenn sie bereits den Begriff des Allgemeinen hat und unter denselben den des Besonderen subsumirt. Sucht sie umgekehrt zum Besondern das Allgemeine, so ist sie reflectirend. Denkt man sich aber einen Verstand, in welchem der Grund der Einheit eines Mannigfaltigen enthalten wäre, in welchem also nicht vom analytisch Allgemeinen, sondern vom synthetisch Allgemeinen angefangen würde, so würde in einem solchen die Urtheilskraft bestimmend seyn. Das Allgemeine würde an sich schon das Besondere seyn. — Die Vereinigung von Natur und Freiheit in der Urtheilskraft suchte Kant darin, dass sie, obwohl an sich ein intellectueller Act, doch nothwendig mit dem Gefühl der Lust und Unlust verbunden sey, weil die entweder gelingende oder misslingende Integration des Allgemeinen und Besonderen unwillkürlich eine solche Erregung in uns erzeuge, folglich das Apriorische, die Verstandesthätigkeit, und das Aposteriorische, die Empfindung, im Urtheilen zusammenfielen. — Indem Kant diesen Schritt that, musste er rückwärts blicken. Er musste sich Rechenschaft ablegen, wie diese neue Welt mit der alten zusammenhinge. Er musste dem neuen Kinde die Legitimität, ein transscendentalphilosophisches zu seyn, nachweisen und stellte daher zu seiner Beruhigung folgende Übersicht aller Principien der Transscendentalphilosophie auf.

1. Vermögen des Gemüths: *a.* Erkenntnissvermögen; *b.* Gefühle der Lust und Unlust; *c.* Begehrungsvermögen.

2. Erkenntnissvermögen: *a.* Verstand; *b.* Urtheilskraft; *c.* Vernunft.

3. Principien *a priori:* *a.* Gesetzmässigkeit; *b.* Zweckmässigkeit; *c.* Endzweck.

4. Anwendung: *a.* auf Natur; *b.* Kunst; *c.* Freiheit.

Die Kritik der Urtheilskraft erschien 1790. Die Einleitung zeigt abermals, wie Kant da, wo er nicht auf eine regelrechte Architektonik ausgeht, in Vorreden, kleineren Abhandlungen, den speculativsten Ausdruck und kraftvollsten Styl hat. In der systematischen Exposition zerbröckelt er öfters. Das Schiff seiner gediegenen Vernunft zerschellt dann am Diamantfelsen seines Verstandes, und man hat Mühe, die umtreibenden Trümmer des Wraks durch die Netze der Ideale und Haken der Postulate nothdürftig zusammenzubringen. Die speculative Grösse der Kritik der Urtheilskraft liegt in der oben auseinandergesetzten Aufhebung des Gegensatzes zwischen Seyn und Denken, Sinnlichem und Intelligibelm, Objectivem und Subjectivem, Realem und Idealem, oder wie man sonst die Glieder desselben bestimmen mag. Diese Aufhebung bringt auch im Styl eine milde Wärme hervor. Die wesenhafte Natur der Erscheinungen, die sonst in ein undurchdringliches Dunkel verwiesen wird, leuchtet mit freundlichem Schimmer herein. Die todten Dinge-an-sich verlieren ihren gespenstischen Schein und der Wille steht der Sinnlichkeit nicht mehr nur mit geschwungener Keule, sie zu tödten, gegenüber. Der skeptische Spleen der Kritik der reinen und das Catonische Stirnrunzeln der Kritik der praktischen Vernunft sind einer weltoffeneren, am Spiel der Phänomene sich erheiternden, den durch die Idee berechtigten Reiz des Sinnlichen anerkennenden Stimmung gewichen, die nicht ohne Poesie ist. Im Unterschied von dem nur discursiven Erkennen, welches vom Durchlaufen der einzelnen Theile zur Vorstellung des Ganzen sich erhebt, fasste Kant den Gedanken eines intuitiven Ver-

standes, in welchem das Besondere und das Allgemeine, Anschauung und Begriff an und für sich identisch wären. Dem Keim nach entwickelte er diesen Gedanken bereits im Begriff des transscendentalen Schematismus der Urtheilskraft in der Kritik der reinen Vernunft. Um sich nicht zu widersprechen, degradirte er den Werth desselben bei der Ausführung zu einem blossen Vehikel der Einsicht. Er giebt zu, dass wir weder das Schöne noch das Organische würden verstehen können, wenn wir nicht den Begriff objectiver Zweckmässigkeit annähmen, allein eben dieser so fruchtbare Begriff soll nur eine Hypothese zur Erleichterung des Erkennens, ein Möbel zur grösseren Bequemlichkeit des subjectiven Verstehens seyn. Er giebt zu, dass, falls ein Gott existirt, wir ihm einen solchen Verstand zuschreiben müssten. Allein es ist das nur eine blosse Möglichkeit, für deren Wirklichkeit gar keine Garantie zu geben ist. Eine solche Gewissenhaftigkeit kann demjenigen unangenehm seyn, der den Beweisen der Schuldogmatik nie misstrauete; er darf aber nicht, wie von Theologen geschehen ist, deshalb Kant's spotten, sondern er muss ihn vielmehr achten. Man muss sich nur auf die concreten Objecte einlassen, welche er der Urtheilskraft gab, das Schöne und die Natur, um jede Missstimmung gegen seinen praktischen Atheismus, wie man sich mit der banalen Frechheit der Hierarchie ausgedrückt hat, zu verlieren.

Seit Kant's Schrift über das Gefühl des Erhabenen und Schönen waren fast dreissig Jahre verflossen. Die Lessing'sche und Winkelmann'sche Wirksamkeit hatte in die damalige ästhetische Kritik eine grössere Fülle und Schärfe gebracht. Dem seichten Raisonnement des Geschmacks und der Unbestimmtheit des Gefühls hatte sie die Macht der gelehrten Vertiefung in die Geschichte der Kunst und das erschöpfende Studium grosser Kunstwerke entgegengesetzt. Es finden sich bei Kant keine Spuren, dass er Lessing oder Winkelmann einer nähern Aufmerksamkeit gewürdigt hätte. Überhaupt war er mit der ge-

schichtlichen Entwicklung der Kunst wohl nicht sonderlich vertraut und Königsberg war nicht der Ort, von Aussen dem Kunstsinn entgegenzukommen. Aber vielleicht bedurfte es gerade einer solchen, an äusseren Erregungsmitteln dieser Art dürftigen Situation, um eine solche Kraft der Abstraction zu concentriren, als Kant sie in diesem Werk bewies. Die Kunstgeschichte hat einen unendlichen Reiz, welche dem metaphysischen Geschäft Eintrag thun kann. Man gewöhnt sich an das Geniessen. Ohne solche Versuchung blieb Kant die Nothwendigkeit des Begriffs, die Sache selbst. Man muss mit dem krausen Ideengewirr der meisten ästhetischen Schriften aus der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, mit ihrem subjectiven Gesalbader, ihrem psychologischen Galimathias, ihrer Principlosigkeit, ihrem Umhertappen nach Systematik, bekannt seyn, um einerseits Lessing und Winkelmann in ihrer historischen Kritik der Kunst, andererseits Kant in seiner systematischen Energie, in den weitgezogenen, aber sicheren Umrissen seiner Metaphysik des Schönen, welche die Ergänzung zur Lessing-Winkelmann'schen Richtung enthielt, gehörig anzuerkennen.

Kant's Analytik der ästhetischen Urtheilskraft gab die ersten haltbaren Bestimmungen des Begriffs des Schönen und Erhabenen. Subjective Zwecke sind praktische. Bei objectiver Zweckmässigkeit stimmt das Mannigfaltige des Dinges mit einem vorhergehenden Begriff desselben unmittelbar zusammen. Die Zweckmässigkeit selbst kann die äussere und die innere seyn. Die äussere ist die Nützlichkeit, die innere die Vollkommenheit. Baumgarten fiel noch auf diese. Das Schöne hat seine eigene Teleologie. Es wirkt durch seine Zweckmässigkeit nicht nur auf unseren Verstand, oder nur auf unser Gefühl, sondern es erregt nach Kant das Spiel unserer Phantasie, wodurch das Gefühl sowohl als der Verstand mitbewegt werden. Das Schöne ist das, was der Qualität nach ein Wohlgefallen ohne praktisches Interesse erzeugt. Die Bestimmtheit des Gegenstandes musste hier das Erste

seyn und Kant war von sich selbst frei genug, um hier mit der Kategorie des Qualitativen zu beginnen, so sehr er sonst der der Quantität die Ehre des Vorranges gab. — Der Quantität nach gefällt das Schöne als ein Einzelnes allgemein ohne Begriff, weil es nämlich unser Gefühl und unsere Einbildungskraft in Anspruch nimmt. Denn die Kategorieen des Verstandes sind zwar allgemein, aber in ihrer Allgemeinheit nicht schön. Das Schöne dagegen gefällt allgemein, ohne durch Verstandesbegriffe bedingt zu seyn. — Die beiden folgenden Kategorieen geben eigentlich nur eine modificirende Wiederholung der beiden ersteren. Der Relation nach soll nämlich das Schöne dasjenige seyn, was ohne Vorstellung eines Zweckes zweckmässig ist, d. h. ohne dass wir dem Object eine Beziehung geben, einen Zweck hinein legen. — Der Modalität nach aber das, was ein nothwendiges Wohlgefallen ohne Begriff erzeugt.

Bei diesen Auseinandersetzungen stellte Kant eine Menge ästhetischer Bestimmungen fest, deren man sich meist ganz unkritisch bediente, und brachte durch solche Sonderung auf diesem Gebiet eine wohlthätige Revolution hervor. Er liess es sich nicht verdriessen, mit fast peinlicher Sorgfalt Unterschiede, wie die des Angenehmen vom Guten und Schönen, auszuführen. Die abschliessende Formulirungsgabe Kant's that dem schwankenden Ausdruck der Zeit, aus dem man sich durch Synonymik umsonst herauszuziehen suchte, Noth. Dass das Angenehme vergnügt, das Schöne gefällt, das Gute gebilligt wird, war eine solche Reduction des Begriffs auf eine populare treffende Bezeichnung, welche Allen, so zu sagen, auf der Zunge lag. Dahin gehört auch seine Unterscheidung der freien und anhaftenden Schönheit, der Gestalt und des Spieles der Form. Besonders machte er sich auch durch eine nähere Bestimmung des so viel gemissbrauchten Begriffs des Ideals als eines Musters des Geschmacks verdient, indem er für dasselbe ein Maximum der schönen Gestalt und die Vernunftidee des Vollkommenen forderte.

Das Erhabene stimmt mit dem Schönen darin überein, dass es ohne Begriff, ohne Zweck gefällt, unsere Sinnlichkeit praktisch nicht interessirt u. s. f., unterscheidet sich aber doch von demselben, indem es, als unserer sinnlichen und verständigen Auffassung unerreichbar, zunächst einen Zustand der Unlust in uns hervorbringt. Gelingt es nun aber unserer Phantasie, dennoch ein Bild von dem Gegenstande zu schaffen oder ihn auf eine Vernunftidee zu beziehen, so verwandelt sich die Unlust in Lust. Das Erhabene ist daher das, was im Widerstreit mit dem Sinnlichen gefällt und was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maassstab der Sinne übertrifft. Es ist in sich theoretisch und praktisch unterschieden. In Bezug auf das Erkenntnissvermögen ist es das absolut Grosse, das man auch das mathematisch Erhabene nennen kann. Protensiv bezieht sich dies auf den Begriff der Zeit, extensiv auf den des Raums. Das Ungeheure und Kolossale sind hier nur extreme Nebenbestimmungen. In Bezug auf die Causalität ist das Erhabene Kraft, die wie ein Wille wirkend vorgestellt wird. Es kann als das dynamisch Erhabene bezeichnet werden. In seiner specifischen Individualisirung kann dies physisch, intellectuell und praktisch erhaben, ein Sturm, eine umfassende Intelligenz, eine moralisch grosse Handlung u. dgl. seyn. Das Erhabenste ist Gott. Die hier entspringende extreme Nebenbestimmung ist der Begriff des Furchtbaren.

Die Analytik des Schönen zeigt also die Allgemeinheit und Nothwendigkeit desselben. So sehr Kant dem subjectiven Standpunct noch Zugeständnisse macht, so sehr überragt er doch denselben. Auf das Ritterlichste bekämpft er die Flachheit der Meinung, als wenn das Urtheil über das Schöne ein nur subjectives seyn müsse, sagt ihr aber dabei so viel Höflichkeiten, als nur mit philosophischem Anstand geschehen kann. Sein volles Bewusstseyn darüber spricht er in der Dialektik des Schönen aus. Der Inhalt derselben ist der Gegensatz, ob das Schöne begriffen wer-

den könne oder nicht, ob es, wenn es auf Begriffen beruht, für Jedermann Gültigkeit haben müsse, oder ob es dem Geschmack Jedermanns, also der Zufälligkeit, zu überlassen sey? In der That streitet man sich gern auf diese Weise herum. Kant löst diese Antinomie dadurch auf, dass er behauptet, es sey gar keine da, sondern das Wort Begriff werde hierbei in ganz verschiedenem Sinne genommen und diese Verschiedenheit erzeuge den Streit. Denke man darunter den Verstandesbegriff, so sey das Schöne allerdings aus ihm nicht begreiflich zu machen, da es wesentlich eine Erregung des Gefühls in sich schliesse. Es sey aber hier vielmehr der Vernunftbegriff, das Übersinnliche, wovon eine bestimmte Vorstellung freilich nicht möglich sey, die aber doch das Gefühl errege. Das Geschmacksurtheil sey eben eine Mischung des Gefühls und der Reflexion. Aus diesem Grunde könne es auch keine Methodenlehre des Schönen geben, wohl aber eine Propädeutik des Geschmacks, welche Kant in der Moral sucht; eine bei ihm zu erwartende Wendung. Das Insiegel der Sittlichkeit muss er Allem aufdrücken. Er findet nämlich im Geschmacksurtheil Autonomie und macht von ihr den Übergang zum Begriff des Guten, für welches das Schöne Symbol seyn soll. Denn das Symbol stellt einen Begriff indirect dar. In der sinnlichen Anschauung könnte ihm nichts Angemessenes gegeben werden, aber dem Symbol wird der Vernunftbegriff untergelegt. Es ist das Substrat für seine Übersinnlichkeit. Sittlichkeit ist daher nach Kant die beste Vorschule für den guten Geschmack, der nur darin bestehen kann, das Sinnliche mit dem Moralischen in Einstimmung zu setzen, mit welchem Urtheil Kant über den Dualismus der praktischen Vernunft hinausgeht, nach welchem eine solche Identität zwar postulirt, aber nicht als wirklich gefunden wird.

Kant wollte also keine Wissenschaft des Schönen und der Kunst geben. Eine solche hielt er wegen des subjectiven Elementes der Lust und Unlust für unmöglich.

Nur eine Kritik des Geschmacks wollte er liefern. Allein er liess sich nicht nur keinen der in dies Gebiet gehörigen Hauptbegriffe entgehen, sondern übersah auch die zarteren Schattirungen nicht und bestimmte sie oft auf eine sehr glückliche, man möchte sagen, kanonische Weise. Man erinnere sich nur an seine, von ihm mehr beiläufig gegebene Definition des Lächerlichen, auf welche noch jeder Deutsche Ästhetiker, der diese intricate Materie behandelte, beistimmend, modificirend oder widerlegend hat zurückkommen müssen. Umgehen hat sie Niemand gekonnt. Kant stopfte Vieles als subaltern in die Anmerkungen, was mit vollen Ehren im Text stehen und eine Hauptsache ausmachen konnte. Durch die doctrinelle Stellung, die er einem Begriff giebt, muss man bei ihm nie einen Schluss auf dessen wahren Werth machen. In der Abfolge z. B., in welcher er die Momente der ästhetischen Urtheilskraft durchnimmt, zeichnet er anspruchlos, ja, ein solches Unternehmen ausdrücklich von sich ablehnend, die richtigen Grundlinien einer Ästhetik. Nachdem er nämlich den Begriff des Schönen und Erhabenen im Allgemeinen festgesetzt hat, wendet er sich zum Begriff der Kunst und von diesem zur Entwicklung desselben in besonderen Künsten. Es wurde im ersten Buch gezeigt, wie diese Elemente an verschiedene Nationen vertheilt waren und aus ihrer Isolirung bei den Briten, Schweizern und Franzosen in der Wolff-Baumgarten'schen Ästhetik sich zu vereinigen anfingen. Kant unterschied das künstlerische Hervorbringen sehr scharf nicht blos von der wissenschaftlichen Thätigkeit, sondern auch von dem Wirken der Natur einerseits und dem Machen des Handwerks andererseits. Er hielt an dem Unbewusstseyn des Künstlers in seinem Schöpferdrange fest, welches gleich weit von der Bewusstlosigkeit der Natur als von der zweckvollen Absichtlichkeit der Lohnkunst entfernt ist. Sein Thun ist das der freien Kunst und doch ein ihm nothwendiges, Gedanken, durch deren enthusiastische Wiederholung im System des transscendentalen Idealismus, 1800, S. 452 ff. Schelling so vielen Bei-

fall erwarb. Denn Kant ging ja, wie Schelling auch nach ihm that, davon aus, dass in der ästhetischen Urtheilskraft Natur und Freiheit synthesirt würden. Der wahre Künstler ist nach Kant originell, d. h. er copirt nicht, sondern bringt etwas hervor, das in seiner Kunst als exemplarisch gelten kann. Das Wesen eines Kunstwerks ist der Geist, d. i. nach Kant, das belebende Princip im Gemüth, das nicht ohne Ideen seyn kann. Sein Produciren bedarf daher des Genies, welches ein Vermögen ist, einen gegebenen Begriff durch ästhetische, nicht logische Ideen, zweckmässig darzustellen, so dass die dadurch erzeugte subjective Gemüthsstimmung als Begleitung eines Begriffs Anderen mitgetheilt werden kann. — Die Differenz der Künste wird durch die Formverschiedenheit des Ausdrucks begründet, indem das Wort, die Articulation, die Poesie und Beredsamkeit; die Gebehrdung, die Gesticulation, die bildenden und mimischen Künste; der Ton, die Modulation, die Tonkunst, hervorbringt. Diese Eintheilung giebt Kant äusserst bescheiden nur anmerkungsweise als einen Versuch, dem er keine besondere wissenschaftliche Bedeutung beilegt. Höchst treffend sind seine Bemerkungen über die Redekunst, der er ein sorgfältiges Studium gewidmet hatte. —

In der ästhetischen Urtheilskraft beruht das Lustgefühl auf der formalen subjectiven Zweckmässigkeit des vorgestellten Gegenstandes. In der teleologischen betrifft die Beurtheilung die objective Zweckmässigkeit der Natur, welche mit keinem Lustgefühl verbunden, sondern rein intellectueller Art ist. Die Analytik der teleologischen Urtheilskraft geht insofern weiter, wie die der ästhetischen, als sie, wenn auch nur behufs der Erklärung der Natur, den Begriff des Zwecks in schlechthin objectiver Bedeutung nimmt. Der Zweck ist an sich Begriff, denn er ist die Einheit eines Mannigfaltigen. Seine Objectivität ist formal, wenn die Zweckmässigkeit sich aus der Anwendung ergiebt, die man von dem Gegenstande machen kann, wie bei den geometrischen Figuren, welche als

solche weder Kunstwerke noch Naturzwecke, vielmehr reine Formen sind, in die wir die Zweckmässigkeit zuerst hineinlegen, dann aber dieselbe in der Natur wie in der Kunst sich bewähren sehen. Bei der materialen Objectivität des Zweckes legen wir nach Kant die Idee der Wirkung der Causalität als dieser selbst zu Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren unter. Er machte hier den grossen Schritt aus der früher geschilderten Verseichtigung, in welche die Teleologie der Natur gerathen war, zu einer wissenschaftlichen Fassung derselben. Er ward der Wiedererwecker der Aristotelischen Entelechie. Er schied die äussere Zweckmässigkeit von der inneren. Die äussere ist ein Zusammenhang, welcher den Objecten selbst, ihrer Natur nach, vollkommen gleichgültig ist. Der Schnee des Nordens z. B. schützt die keimende Wintersaat. Allein im Begriff des Schnees liegt gar nicht der der Pflanze, oder in dem der Pflanze der des Schnees. Noch weniger liegt im Begriff des Schnees, der Vegetation als wärmende Hülle zu dienen. Diese Beziehung ist eine den Objecten an sich zufällige Relativität. Das eine Object wird mit dem andern, wenn auch höchst zweckmässig, doch nur äusserlich verbunden. Das eine ist Mittel für das andere, ohne dass aus seinem Begriff an sich eine solche Bestimmung gefolgert werden könnte. Bei der inneren Zweckmässigkeit hingegen ist Alles an dem Object gegenseitig Zweck und Mittel. Ein solches Object ist ein organisirtes. Das Ganze producirt aus sich das Einzelne. Das Einzelne aber producirt umgekehrt, indem sich, zugleich das Ganze. Die Theile sind nicht indifferent gegen einander. Als einander aus der Idee des Ganzen mit Nothwendigkeit sich voraussetzend und zu Einem Zweck zusammenwirkend, sind sie Glieder. Zeugung, Wachsthum, Gestaltung, sind daher die besonderen Functionen eines organisirten Wesens, das nur als continuirliches Übergehen des Ganzen in die Theile, der Theile in das Ganze existirt. Diese Weise der Wirksamkeit der Natur nannte Kant ihren Technicismus.

Nun hatte er aber früher im Zusammenhang mit der Weltansicht seiner Zeit in der Natur keine andere als eine mechanische Wirksamkeit angenommen. In der Kritik der reinen Vernunft setzte er unter dem Abschnitt der kosmologischen Antinomie dem mechanischen Causalnexus nur die Freiheit entgegen. Die dynamische Thätigkeit der Natur, die er in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft ausgefunden, verfolgte er nicht weiter. Hier fasste er endlich mit entschiedener Klarheit den Begriff, zu welchem die ganze Zeit hindrängte und der noch immer der philosophischen Bestimmtheit ermangelte, durch welche er erst recht brauchbar wird. Den Ausdruck Organ, Organisches, findet man natürlich schon vor der Kant'schen Kritik der Urtheilskraft. Seit den siebziger Jahren ward er immer häufiger. Herder besonders erkor ihn zu einem seiner Lieblinge und machte namentlich im ersten Theil seiner Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit 1785 sich viel damit zu schaffen. Allein Kant's unsterbliches Verdienst ist es, diesem unendlich wichtigen Begriff seinen festen Unterschied gesichert zu haben. Wie er die Wissenschaft der unorganischen Natur, die Mechanik und Physik durch den Begriff des Dynamischen auf eine höhere Stufe erhob, so auch die Wissenschaft des Organischen, welche nun an jener einfachen Bestimmung, dass ein organisches Product der Natur dasjenige sey, was nur sich als Selbstzweck producire und sich selbst gliedere, auch für die schwierigsten Untersuchungen einen sicheren Leitfaden erhalten hatte. Und wie er in der ästhetischen Urtheilskreft sich sehr wohl des Gegensatzes seiner Theorie zur herrschenden bewusst war, so auch in der teleologischen. Er sprach ihn in der Dialektik derselben durch die Antinomie des mechanischen und teleologischen Processes aus. Wir würden nach ihm in diese Antinomie gar nicht verfallen, wenn wir bedenken, dass die Begriffe der Urtheilskraft nur einen regulativen, keineswegs constitutiven Gebrauch zulassen, indem durch den Begriff der objectiven Zweck-

mässigkeit über das Object an sich nichts ausgemacht seyn soll. Dies ist wieder seine subjective Ausflucht vor der Macht seiner eigenen Entdeckungen. Er bekämpft sich selbst. Die Gewissheit der Wahrheit soll immer wieder nur eine Ansicht seyn. Wir kennen schon dies heldenmüthige, rührende Versteckspielen mit sich selbst. Nichtsdestoweniger ist es hier, wo er zum Begriff der intellectuellen Anschauung durchbricht, wenn auch nur in der Form einer Untersuchung über die Möglichkeit eines Verstandes, in welchem die *causa efficiens* und die *causa finalis*, Mechanismus und Technicismus, materielle Kraft und begriffliche Form, empirische Mannigfaltigkeit und ideelle Zweckeinheit untrennbar Eines sind. Kant fertigt den Widerspruch der Antinomie hier also gar nicht, wie in der Vernunftkritik, mit der Versicherung ab, dass an dem Setzen eines Widerspruchs nur die Unzulänglichkeit unseres bornirten Erkenntnissvermögens Schuld sey, sondern giebt sich im Gegentheil die grösste Mühe, die auch, wie der Verlauf der Geschichte der Deutschen Philosophie zeigt, die dankbarsten und glänzendsten Früchte getragen hat, eine Verknüpfung der mechanischen und der Endursachen in einem anschauenden Verstande begreiflich zu machen, der vom synthetisch Allgemeinen, somit von der concreten Einheit des Seyns und Denkens, ausgeht. Ein solcher Verstand wäre der göttliche.

Dieser Gedanke eines intuitiven Verstandes ist der Culminationspunct des Kant'schen Philosophirens gewesen; der Eckstein, den er Vielen zum Fall, Anderen zur Auferstehung, hinwarf.

Im Vorbeigehen fasste er hier noch mit seiner gewaltigen Kraft die höchsten Gegensätze der Productionstheorieen übersichtlich zusammen, ein Geschäft, das freilich, wie auch Goethe es liebte, nur ein Schematisiren war, allein zum Fortschritt der Erkenntniss durch Zuschärfung der Bestimmungen ausserordentlich viel beitrug. Viele handthierten mit Kant'schen Typen, ohne es zu wissen. Nimmt man, so ordnet er, eine unabsichtlich wirkende Ur-

sache in der Natur an, so entsteht ein Idealismus, der einerseits zu Epikurischer Casualität führt, welche nur den Zufall anerkennt.

Setzt man dagegen eine der Natur an und für sich immanente, mit ihrem Daseyn ohne Weiteres identische Zweckmässigkeit, so entsteht ein Spinoza'scher Fatalismus, der den Zufall in der Nothwendigkeit seiner Technik aufhebt, aber die Zweckmässigkeit selbst so wenig begreiflich macht, als die entgegengesetzte Annahme.

Setzt man hingegen eine absichtlich wirkende Ursache für die Natur, so entsteht der Realismus der Erklärung, der entweder der physische oder der hyperphysische ist.

Der erstere, der Hylozoismus, besteht darin, dass er der Materie Leben als ein nach Absichten handelndes Vermögen beilegt.

Der andere ist der Theismus, der die Naturzwecke von der Existenz eines verständigen Urwesens ausser der Natur ableitet.

Kant verwirft diese vier Systeme, weil sie nach ihm dogmatisch als Prädicat der Objecte bestimmen, was nur ursprünglicher Verstandesgebrauch in den Kategorieen ist und schlägt als Vereinigung der mechanischen und teleologischen Erklärungsweise zwei andere, den Occasionalismus und Prästabilismus, vor.

Den ersteren, nach welchem Gott, bei jeder Zeugung sich einmischend, die Materie erst selbst organisire, verwirft er sogleich, als alle Selbstwirksamkeit der Natur und somit auch alle Philosophie über dieselbe aufhebend.

Der Prästabilismus hingegen nimmt an, dass die oberste, verständige Weltursache in die Producte die Anlagen, sich selbst zu organisiren und folglich auch sich fortzupflanzen, ursprünglich gelegt habe. Als Evolutionstheorie oder als System der individuellen Präformation, bringt er es freilich nur zu einem Educt. Die Zeugung wird nur Veranlassung, das an sich schon fertige Product hervortreten zu lassen. Anders ist es mit dem System der Epigenesis oder der generischen Präformation, nach welchem die

Natur ursprünglich die Anlage hat, sich selbst nach der Mannigfaltigkeit der Gattungen zu organisiren und durch Zeugung zweier generisch gleicher Wesen ein ihnen gleiches Individuum als Product hervorzubringen. Für dies System entscheidet sich Kant mit Recht, warnt aber noch in seiner Bedenklichkeitsmanie, das Princip constitutiv zu gebrauchen, da es nur der reflectirenden Urtheilskraft angehöre.

Wie nun Kant in der ästhetischen Urtheilskraft nicht eher ruhte, als bis er von ihr zur Moralität eine Brücke geschlagen hatte, so schloss er auch die Kritik der teleologischen auf ähnliche Weise. In der unorganischen Natur nämlich bedürfen wir der Teleologie gar nicht. In der organischen können wir allerdings Zweckmässigkeit, aber keinen Endzweck entdecken, in welchem alle Zwecke sich zusammenfassten. Von allen Wesen, die wir kennen, sind nur wir selbst es, die durch die Idee des Guten einen Zweck der Zwecke besitzen. Als blosse Naturwesen würden wir mit der Cultur unserer Anlagen ausreichen Da wir aber zugleich moralische Wesen sind, so bedürfen wir auch der Zucht. Als moralische Wesen können wir ein Wesen voraussetzen, welches die Natur für den höchsten Zweck, die Existenz der Moralität, zweckvoll eingerichtet hat. Die Zweckmässigkeit der Natur als solche würde uns noch nicht berechtigen, auf das Daseyn eines Gottes ausser ihr zu schliessen, da wir in der Natur die Kette der Zwecke nicht in einen Ring durch einen Zweck aller Zwecke zu verknüpfen im Stande sind. Die Physikotheologie kann deshalb nicht leisten, was sie verspricht. Nur als Ethikotheologie vermag die Teleologie eine Propädeutik der Theologie zu seyn. Dies propädeutische Antichambriren vor dem Audienzsaal der Idee gefiel Kant zuletzt über die Maassen. Er setzte darin auch die Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft und äusserte sich noch weitläufig über das Bedürfniss der menschlichen Vernunft, die Idee Gottes zu hypostasiren und zu anthropomorphisiren.

Er ging hierin so weit, als man von dem Schöpfer eines philosophischen Systems nur erwarten kann, der gegen sich selbst eine halb bewusste Polemik eröffnet, gegen die er jedoch, seinen legitimen Standpunct zu retten, selbst wieder polemisirt. Wenn in der Kritik der praktischen Vernunft die Natur es unserer Freiheit nur nicht unmöglich machen sollte, frei zu seyn, so gab er hier sogar eine wahrscheinliche Harmonie der Natur mit der Freiheit zu. Wenn ferner nach der Kritik der reinen Vernunft der Glaube an Gott nur durch die Unmöglichkeit eines Wissens von ihm begründet ward, so vernehmen wir doch hier nicht mehr nur den Schrei der egoistischen Verzweiflung als das Motiv dazu, sondern es wird auch aus der Existenz des Zweckmässigen in der Natur auf einen intuitiven schöpferischen Verstand geschlossen, wie er etwa der Gottes selbst seyn möge. Zwar unterlässt Kant nicht, einzuschärfen, dass das Daseyn Gottes auch hier gar nicht objectiv theoretisch bewiesen, nur subjectiv praktisch wahrscheinlich gemacht werden könne, allein es ist doch eine schöne Äusserung seiner speculativen Tiefe, dass er auf diese Aufgabe aller Aufgaben auch hier wieder zurückkommt. Und merkwürdig ist auch, dass er gegen die vermenschlichende Vorstellung Gottes sich hier sehr tolerant zeigt, da er sonst alles Übersinnliche der compacten sinnlichen Weltwirklichkeit als ein gestaltloses Vacuum entgegensetzt.

III.

Die praktische Epoche.

1790 — 1804.

Man hat sich die letzte Lebenszeit Kant's im Standpunct ihrer Productivität keineswegs als eine gegen die früheren Perioden scharf abgegrenzte zu denken. Jedoch herrschte die Richtung auf das Praktische darin zu ent-

schieden vor, um sie nicht von dem vorangehenden Zeitraum, der vorzugsweise auf die theoretische Speculation hingewandt war, ablösen zu müssen. Einmal war es natürlich, dass Kant, nachdem er mit den fundamentalen Bestimmungen seines Systems so weit, als ihm nur möglich, aufs Reine gekommen war, zur detaillirten Betrachtung des Praktischen, das ihm so sehr am Herzen lag, überging. Sodann war aber auch die ganze Zeit mit der höchsten Spannung gerade auf die Begriffe von Staat und Kirche hingerichtet.

Man darf bei dieser letzten Epoche auf die Abfolge der Veröffentlichung seiner Schriften nicht gerade ein grosses Gewicht legen wollen, da ein so bejahrter Autor, ein Held des Katheders, unstreitig eine Menge Stoff angesammelt hatte, den er nur buchlich zu machen, dem er für den Druck nur noch die letzte Bestimmtheit zu geben hatte. Einen gewissen Zusammenhang der Mittheilungen wird man aber auch wieder nicht leugnen können. In der Kritik der Urtheilskraft schloss er mit dem Gedanken, dass die Teleologie der Natur eine Propädeutik der Theologie seyn solle, und das Nächste, was er 1793 mittheilte, war die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Da nun diese aber durchaus auf die Moralität ausging, so musste er von ihr zu einer specielleren Darstellung des Ethischen sich fortgezogen fühlen. Indem aber die Religion nach Kant ein ethisches Gemeinwesen zu gründen sucht, welches unter dem Namen der Kirche dem bürgerlichen gegenübersteht, so fing Kant von Oben her an. Er begann mit dem Allgemeinsten und hörte mit dem Individuellsten auf. Erst entwickelte er den Gedanken eines Völkerbundes, dann die verschiedenen Rechtsbegriffe überhaupt und zuletzt den Begriff der Tugend als Eigenschaft und Thätigkeit des einzelnen Subjects. Die Schrift, zum ewigen Frieden, die Rechts- und Tugendlehre folgten einander.

Nachdem er hiermit fertig war, hatte er eigentlich sein Tagewerk geschlossen. Er schwebte nun über der Wis-

senschaft und über der Menschheit mit dem ewigkeitsvollen Sinnen des Greises. In die Zukunft blickte er hinauf, in die Vergangenheit hinab und schrieb noch sein Vermächtniss.

Er sah den Fortschritt der Gattung verbürgt und die lautere Wissenschaft als die mächtigste Verbündete in diesem Werk. Von diesem Standpunct schrieb er seinen Streit der Facultäten. Die Axe der modernen Welt hatte sich wiederum gedreht. Unsere Universitäten hatten scholastisch mit einer Unterordnung aller Wissenschaften unter die positive Theologie begonnen. Die Medicin und Jurisprudenz arbeiteten sich zuerst, die Philosophie zuletzt zur Selbstständigkeit hervor. Durch die Natur der Sache trat diese jedoch allmälig an die Spitze. Die Fachwissenschaft der Facultäten musste sich bewusst werden, ihre Wurzeln in der allgemeinen Wissenschaft zu haben. Und umgekehrt musste die Philosophie sich von selbst in alle Besonderung der Erkenntniss hineincontinuiren. Kant sprach daher den Primat der Philosophie im Reich der Wissenschaft bestimmt aus und suchte das nothwendige Interesse der verschiedenen Facultäten an der Speculation nachzuweisen.

In die Vergangenheit aber wendete er sich, um sich noch einmal zu vergewissern, welche Stellung seine Philosophie historisch zur Aufgabe der Speculation habe. Wie die Berliner Akademie 1763 ihm die erste Veranlassung zu einer auf den Begriff der Methode der Philosophie gerichteten Abhandlung gegeben hatte, so auch 1796 durch die Frage nach den Fortschritten, welche die Metaphysik seit Leibnitz in Deutschland gemacht habe? Diese Frage ging Kant speciell an. Er machte sich zu seinem eigenen Kritiker, starb jedoch über dem Versuch ihrer Beantwortung als der König der Deutschen Philosophen in demselben Jahr, in welchem der Consul der Franzosen in den Kaiser derselben sich verwandelte, 1804.

Wenn man den Briefwechsel Fichte's mit Kant (Fichte's Leben, 1831, II, 157 ff.) liest, so könnte ein psychologisch-pragmatischer Historiker auf den Gedanken fallen,

Kant habe sein Buch über die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft 1793 herausgegeben, um die 1792 ohne Fichte's Namen erschienene, so grossen Eindruck machende Kritik aller Offenbarung, welche zuerst ihm selbst zugeschrieben wurde, zu contrebalanciren. Allein nicht blos, dass Kant schon 1792 in der Berliner Monatsschrift einen Theil seines Buches veröffentlicht hatte, so war er schon 1786 auf dem theologischen Gebiet mit der schönen Abhandlung über den muthmaasslichen Anfang der Menschengeschichte (S. W. VII. A. 363) hervorgetreten. Er gab darin eine philosophische Auslegung der Erzählung der Mosaischen Genesis vom Beginn des menschlichen Geschlechts. Er strebte danach, nichts in dem biblischen Text umsonst seyn zu lassen und doch ihn sowohl mit der Geschichte als mit der Vernunft ungezwungen in Einklang zu bringen. Er fasste die Erzählung nicht als authentischen Bericht eines genau so geschehenen Factums, sondern als mythische Darstellung eines allgemeinen, d. h. sich in aller Geschichte immer wiederholenden Inhalts. Er hatte es nicht Hehl, in jener Sage die geschichtliche Nothwendigkeit der Sünde ausgesprochen zu finden, eine Ansicht, welche die Deutsche Philosophie, besonders die Hegel'sche, seit ihm, ganz in denselben Wendungen, stets wiederholt hat. Die absolute Nothwendigkeit der Sünde leugnete er, wie jeder Philosoph sie leugnen wird, der zum Begriff der Freiheit gekommen ist; die relative dagegen behauptete er. Die Möglichkeit der Freiheit, sich gegen ihre eigene Nothwendigkeit negativ zu verhalten, ist eine reale und wird also wirklich, obschon diese Wirklichkeit nicht im positiven Begriff der Freiheit überhaupt, sondern nur in dem Moment der Selbstbestimmung liegt, insofern diese, um sich in ihrem abstracten Fürsichseyn zu fassen, der Isolirung fähig ist. Dass das Böse nicht ein dem Begriff des Guten, die gesetzlose Willkür nicht ein dem Begriff der Freiheit inhärirendes Prädicat sey, ist es, was die Theologen damit sagen wollen, dass der Mensch auch ohne das Bösewerden eine Ge-

schichte hätte haben können. Kant fasste die ursprüngliche, paradiesische Einheit des Menschen mit Gott wegen ihrer Unmittelbarkeit als Instinct. Bei diesem konnte aber es der Freiheit des Menschen wegen nicht sein Verbleiben haben. Denn das Wesen der Freiheit ist, sich selbst zu setzen, ihr Daseyn durch die eigene That zu vermitteln. Gegen die der Zeit nach anfängliche Unmittelbarkeit musste die dem Begriff nach frühere, primitive, mit dem Geist des Menschen identische Selbstbestimmung sich negativ verhalten. Der Instinct des bewusstlos gesetzmässigen Handelns musste gebrochen werden. Für den Einzelnen war dieser Act nach Kant Sünde, denn er machte den an sich seyenden Unterschied seines individuellen Willens vom universellen zur Entgegensetzung beider; er fiel aus der Einheit mit Gott als einer erst durch Gott, noch nicht auch durch ihn gesetzten ab. Für die Gattung aber war diese Entzweiung ein Fortschritt, denn diese wurde erst mit ihr des Verhältnisses ihres Willens zum göttlichen und der an und für sich nothwendigen Einheit beider inne.

1791 folgte ganz consequent auf diese geistreiche Entwicklung des Sündenfalls die Abhandlung: über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. Denn das Böse als Negation des Guten fordert selbst wieder die Negation. Diese in ihrer Äusserlichkeit ist das Übel. Es lässt sich nun fragen: warum schuf Gott den Menschen nicht mit der Unmöglichkeit zu sündigen und wie soll man sich das Daseyn so vieler Übel in der Welt erklären, welche gar nicht Folgen der Sünde, vielmehr nothwendige Entwicklungen der Natur zu seyn scheinen? Lässt Gott sich wegen einer solchen Welteinrichtung rechtfertigen? Kant stellte den Begriff des physisch und moralisch Negativen unter die Kategorie der Zweckwidrigkeit und erklärte die Verunglückung der Theodiceen aus der Unmöglichkeit der Erkenntniss Gottes, die er bewiesen zu haben glaubte. Er wusste nichts Besseres, als seine Speculation in den uferlosen Ocean eines Glaubens an den undemonstrirbaren Gott zu münden und dem Sterblichen

den Compass des Gewissens auf der Fahrt durch das Leben mitzugeben.

Doch liess der Gedanke ihm keine Ruhe. 1796 schrieb er (S. W. VII. A. 409) über das Ende aller Dinge, in welcher Vorstellung wenn nicht die Auflösung wenigstens die Vernichtung aller Widersprüche liegt. Kant unterschied ein physisches Ende aller Dinge, das immerfort gegenwärtige Vergehen des Vergänglichen; ein moralisches, die Erhebung des Menschen über alle Endlichkeit durch die Verewigung seines Willens in absolutem Inhalt; und ein mystisches, ein unbegreifliches mit Schrecken zu Grundegehen der ganzen Welt. Diese letztere Form des Weltunterganges behandelt er ironisch und man sieht wohl, dass nur die beiden ersteren für ihn Wahrheit hatten, woran er auch als Philosoph ganz Recht that.

Es ist merkwürdig, aber ganz in Kant's Weise, wenn von diesen trefflichen Untersuchungen in seinem Werk über die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft 1793 (S. W. X.) nichts vorkommt. Der allgemeine Standpunct derselben ist dem Wesentlichen nach schon oben bei der Kritik der praktischen Vernunft angegeben. Hier gilt es noch die nähere Nachweisung seines Verhältnisses zum Christenthum. Kant hatte sehr verschiedene Auffassungen der Religion vor sich. Die kirchlich orthodoxe ging vom Symbolum der Confession aus. Die naturalistische erkannte die Religion an, abstrahirte jedoch von einer positiven Gestaltung derselben durch Bibel und Symbol. — Beide Richtungen waren bis zum Extrem ausgebildet. Die Orthodoxie hatte sich zu einer historischen Theologie verflacht, welche begrifflos nur für den trockenen Buchstaben, für das todte Factum ein Interesse nahm. Der Naturalismus hingegen war häufig in der Polemik gegen die supernaturalistische Gedankenscheue bis zu einer gegen die Religion überhaupt feindseligen Stimmung oder wenigstens zur Dünnheit eines rein subjectiven Fürwahrhaltens ausgeartet. — Der Spener-Franke'sche Pietismus endlich suchte objectiven, biblischen Inhalt mit

subjectiver Innigkeit, mit eigenem Geist zu vereinigen, verfiel aber gemach der aschfarbigen Trübheit und Regungslosigkeit der Stillen im Lande. — In Verhältniss zu diesen Differenzen war es Kant's grosses Verdienst, einmal die Äusserlichkeit der buchstäbischen Schultheologie in der Behandlung der Religion, sodann aber auch die schrankenlosen Licenzen des freigeisterischen Naturalismus, so wie die Anmaassungen des gebetsstolzen und gefühlssüchtigen Pietismus aufzuheben. Die Moralität war in diesem Kampf ganz an ihrer Stelle, weil sie der Religion einen gediegenen Inhalt selbstbewusst vindicirte.

Dr. Strauss (Leben Jesu 1ste Ausg. II. 721 ff. vgl. I. 25 ff.) hat diesen Standpunct die symbolische Wendung des Rationalismus genannt, weil er in denjenigen Vorstellungen der Bibel und der Kirche, welche keinen direct moralischen Gehalt haben, einen solchen hineinzudeuten sucht, um sie sich assimiliren, sie in der Wirklichkeit brauchbar, lebendig machen zu können. Dass die Bibel nicht überall nach dem Buchstaben zu verstehen sey, hatte man längst, seit Origenes, eingesehen. Sie bedarf der Auslegung, um nicht missverstanden zu werden. Aber mit dieser Nothwendigkeit entsteht der Widerspruch der Ausleger. Die objective Biegsamkeit des Textes ist so unendlich als die subjective Scharfsinnigkeit der Deutung. Um Verwirrung zu vermeiden, soll daher das confessionelle Glaubensbekenntniss die Norm der Exegese werden. Allein da es verschiedene, in nicht wenigen Puncten sogar entgegengesetzte Confessionen giebt, so erneut sich die Entzweiung. Aus einem Kampf der Gelehrten wird sie zu einem Kampf der Kirchen und Secten. Um dieser abermaligen Verwirrung zu entgehen, abstrahirt der Verstand von der confessionellen Bestimmtheit und schafft sich eine natürliche, von der positiven Offenbarung unabhängige Religion, bei der es nicht der weitläufigen, künstlichen, hadervollen Interpretation eines zufällig zu göttlichem Ansehen gelangten Buches bedarf. Allein mit diesem Geschäft fällt er in Consequenzen, welche dem Wesen des Christenthums, dem Begriff

der Menschwerdung Gottes, widersprechen. Der davon erschreckte Geist flüchtet sich daher in das gedankenlose Gefühl. Er strengt sich an, das Denken, das so viel Noth und Unheil angerichtet, wegzudenken. Nur als Erregungsmittel seiner Frömmigkeit will er es noch gelten lassen, sonst aber dem gebotenen Glauben unbedingt vertrauen. — In allen diesen bis auf Kant schon in mehrfachen Perioden abgelaufenen Wendungen war die Moralität noch niemals unvermischt als Kanon des Glaubens aufgetreten. Nur die Socinianer können als Vorbildner dieses Standpunctes angesehen werden (vgl. ihren Lehrbegriff in Marheineke's *Institutiones symbolicae, ed. II*, 1825, 168ff.). Die Nothwendigkeit der Moralität für die Religion konnte von keiner der noch so divergirenden Richtungen in Abrede gestellt werden. Obschon nur ein Moment der Totalität, ist sie doch ein unentbehrliches. Kant machte sie zum identischen Centrum aller Religion. Als Kanon des Glaubens gedacht, drang sie auf einen begriffenen, in der That gegenwärtigen, seinem Werth nach absoluten Inhalt und stellte sich, alles geheimnissvoll Überschwängliche verachtend, so gut dem blos historischen Wissen, der gelehrten Grübelei, als dem zur Skepsis sich neigenden Naturalismus oder der faulen Schwelgerei des Gefühls entgegen. Und doch erkannte sie in der heiligen Geschichte bereitwillig Alles an, worin sie sich selbst mit ihren Gesetzen wiederfand; doch theilte sie gern den Zweifel an die Wahrheit von Thatsachen und Vorschriften, die religiös nothwendig und doch ohne alle Beziehung auf die sittliche Freiheit seyn sollten; doch achtete sie die Scrupulosität, welche ihren Wandel mit Furcht und Zittern schafft, und freute sich der praktischen Begeisterung. Von dieser Seite wurde Kant der Wiederhersteller des Glaubens. Er schaffte der Religion wieder Zutrauen und leitete durch seine zwischen der Idee und der Geschichte schwebende Halbheit die späteren grossen Umwälzungen der Deutschen Philosophie und Theologie ein, welche immer mehr das Christenthum in der Vernunft, die Vernunft im Christenthum zu bewähren trachte-

ten. Man erkannte dies damals auch an und darf es jetzt nicht vergessen wollen. Man sprach ihn frei von jedem Verdacht Französischer Frivolität und rühmte seine Versöhnung der Moral mit der Religion. (Vgl. besonders eines Ungenanten: Versuche zu sehen. Hamburg 1800, II, 471 ff.)

Allein in dieser aus dem Gang der Entwicklung entspringenden Nothwendigkeit, die Moral zum unzweideutigen und inhaltsvollen Kriterium der Religion zu machen, lag freilich auch der Mangel. Die Sittlichkeit ist für die wahrhafte Religiosität eine unerlassliche Bedingung, aber die Religion geht doch noch über sie hinaus. Der moralische Mensch wird, will er nicht zum Pharisäer werden, was ihm abermals die Moral selbst verbietet, mit sich nie gänzlich zufrieden seyn, niemals nur Freude an sich erleben können. Zwischen dem unerbittlichen Pflichtgebot und seinem empirischen Handeln wird er immer einen gewissen Abstand erblicken, der ihn bekümmern muss. Das Hin und Her der sich anklagenden und rechtfertigenden Gedanken wird nie aufhören. Hier ist es nun, wo die Religion mit ihrer Macht hervorbricht. Ohne die Nothwendigkeit der Moral zu beeinträchtigen, soll doch für die Versöhnung des Menschen mit Gott der moralische Defect nicht eine Hemmung, eine Ausschliessung werden. Sie macht ihm im Gedränge der Pflichten und Tugenden die Brust weit, indem sie durch die Gewissheit, dass eine solche subjective Unvollendung der Moralität den Einzelnen, falls es ihm nur mit der Vollendung derselben überhaupt Ernst ist, von der Einigung mit dem Absoluten nicht ausschliesst, den Menschen beseligt. Geht nun die Religiosität ganz in die Moralität auf, so fällt zunächst das Verhalten des Menschen zu Gott als einem persönlichen fort. Er kann an Gott glauben. Die Moral verbietet es ihm nicht. Aber es ist ein Überfluss. Nothwendig ist es nicht. Das Gewissen ist sein Gott. Auf den Begriff des höchsten Gutes, des kategorischen Imperativs, der Maxime, kommt es vor allen Dingen an. — Einer Menschwerdung Gottes

bedarf es aber auch nicht, denn, selbst wenn wir sie verstehen und zugeben könnten, so würde doch der Selbstthätigkeit des moralischen Subjectes mit einer solchen Thatsache nichts erspart, da eine Freiheit, die nicht sich selbst hervorbringt, eine Moralität, die nicht autonomisch sich bestimmt, keine ist. Die Vorstellung also des menschgewordenen Gottes könnte uns nur als Personification eines absolut moralischeu Handelns, als ein ideales Bild gelten, das uns, was wir seyn sollen, veranschaulicht. Da die Moralität der Endzweck der Welt und die Natur für die Verwirklichung desselben eingerichtet ist, so muss man auch nicht glauben, dass Wunder als willkürliche Negationen der Naturgesetze es sind, welche den, der für die Menschen erlösend wirken will, in seiner Göttlichkeit legitimiren, vielmehr einzig die lautere Moralität seiner Lehre und noch mehr die seines Wandels. Der Stifter der wahrhaften, der Vernunftreligion kann nur unter den Gesichtspuncten eines Moralpredigers und Tugendmusters betrachtet werden. — Der historische Christus ist für die Moralität nicht absolut nothwendig. Der Mensch könnte auch ohne ihn des Sittengesetzes und der Möglichkeit, demselben zu genügen, inne werden. Wie Gottes Daseyn selbst nur eine Probabilitätshypothese, so ist auch die Existenz des geschichtlichen Christus nur eine zufällige; das Ideal des Gott wohlgefälligen, schlechthin moralischen Menschen ist allein das Nothwendige, ja sogar das Maass, nach welchem wir die Realität der Geschichte Jesu von Nazareth beurtheilen. — Die Möglichkeit, dass der Einzelne für sich das Ideal der Moralität verwirklichte, lässt sich nach Kant nicht bestreiten und eine Gemeinschaft der Menschen zur Erreichung dieses Ziels kann nur eine Erleichterung derselben gewähren. In so ferne nun die Kirche ein besonders auf die Pflege der Moralität gerichtetes Institut ist, darf man sie nicht verwerfen, jedoch nicht vergessen, dass sie nur ein Vehikel der reinen Innerlichkeit seyn kann. Ein Cultus, der nicht auf diese sich hinrichtet, ist ein Afterdienst, nicht ein Gottesdienst.

Während daher Kant auf der einen Seite zur Emancipation des Christenthums von Aberglauben und Unglauben so viel beitrug, gerieth er auf der anderen eben durch die Art und Weise, wie er es für seine Zeit thun musste, mit der kirchlichen Dogmatik in Widerspruch und zwar in einem Augenblick, in welchem in Preussen der Buchstabe wieder zu bedeutendem Ansehen gelangt war, so dass Kant grosse Mühe hatte, sein Buch bei der regierungsmässig bornirten Censur durchzubringen. Nicht nur seine hierauf bezügliche Vorrede zur Vernunftreligion, nicht nur seine sorgfältige Rücksichtnahme auf mögliches Missverständniss spricht die Bedrängniss aus, in der er mit seiner religiösen Überzeugung sich befand, sondern es geht dies auch ausdrücklich aus seinen mit Fichte über dessen Kritik aller Offenbarung gewechselten Briefen hervor. Unter Anderem räth er diesem zu einer Verständigung mit der „strengen" Censur. Er könne sagen: mein unvorsätzlicher Nichtglaube ist kein vorsätzlicher Unglaube. „Allein", fügt er (a. a. O. S. 162) hinzu, „Sie werden diesen Mittelweg schwerlich einem Censor gefällig machen, der, wie zu vermuthen ist, das historische Credo zur unnachlässlichen Religionspflicht macht." Hätte er nicht schon einen zu grossen Namen gehabt, so wäre sein Buch vielleicht nie in Preussen gedruckt worden. Wie immer, trieb die Tyrannei einer fanatischen Orthodoxie den Fanatismus des Gegensatzes nur desto greller hervor. Es wären hier viel zum Theil von anonymen Verfassern, zum Theil ohne Druckort erschienene Schriften aus dem letzten Decennium des vorigen Jahrhunderts zu nennen. Nicht blos ein Bahrt mit seiner aufklärerischen Volksbibel; nicht nur ein Steinbart mit seiner seichten Glückseligkeitslehre und Ähnliche gehören hierher, sondern auch Schriften, wie z. B. das Theater aller Religionen, worin die Humanität des Heidenthums der Intoleranz, Befangenheit, Grausamkeit, Unsittlichkeit des alttestamentischen Judenthums und katholischen Christenthums mit unverhohlenem Hass entgegengestellt wurde.

Von einer Theologie, einer Wissenschaft von Gott, konnte bei Kant natürlich keine Rede seyn, da er in dieser Hinsicht nur ein negatives Wissen kannte. Er begann deshalb sogleich mit der Anthropologie. Allein hier ist es höchst interessant zu sehen, wie er wiederum seine Kritik der praktischen Vernunft relativ vergisst. Nach dieser sollte man ihn auf gut Rousseau'sche Weise vom Begriff eines dem Menschen von Kindheit auf anhaftenden Bösen weit entfernt glauben. Dem ist aber nicht so, vielmehr setzt Kant ausser dem durch den freien Willen in seinen besonderen Entschlüssen fixirten Bösen ein unmittelbares Böse in ihm voraus. Ein unmittelbares Böse scheint ein hölzernes Eisen zu seyn und man hat es an Vorwürfen weder gegen die Kirche noch gegen speculative Philosophen und Theologen fehlen lassen, wenn sie der Theorie, dass der Mensch von Natur gut sey, die widersprechende, dass er von Natur böse sey, entgegensetzten. In der That ist auch das Böse in beider Hinsicht ein der Vermittelung nach verschiedenes. Das Böse, das ich mit selbstbewusster Freiheit vollbringe, ist als That eine ganz andere Verschuldung, als der Zustand, in welchem ich mich in meiner ungebrochenen Natürlichkeit befinde. Aber weil diese nicht der Zustand ist, der mir als Geist entspricht, weil ich darin nicht der gute, sondern der nicht freie bin, so bin ich unmittelbar böse; ich mache, so lange ich der unwiedergeborene, natürliche Mensch bin, meine Egoität als das Absolute geltend, erkenne weder mich noch die Anderen in der dem Geist wesentlichen Allgemeinheit. Weil jedoch mich in meiner Einzelheit aus der ihr immanenten Allgemeinheit, weil meine Willkür aus der Gesetzlichkeit zu bestimmen mein Wesen ist, so verwandelt sich die Unschuld jenes Zustandes in die Schuld des Geistes und der blosse Zustand erhält die Bedeutung einer That. Das Nichtherausgehen aus ihm, das Verharren in der natürlichen Unfreiheit, wird zum Bösen. Kant bewies sich deshalb mit seiner Lehre als ein tiefer Mensch, wiewohl ihm die Annäherung derselben an die kirchliche ausserordentlich ver-

dacht ward. Viele sahen nur eine Schwachheit des Alters darin. Seine Lebensbeschreiber erzählen uns dagegen, wie tief er von der Wahrheit derselben durchdrungen war und er selbst citirt gegen das Rousseau'sche Gerede das *bon mot* Friedrich's des Grossen gegen Sulzer in Bezug auf die lieben gutherzigen Menschen: *ah, mon cher Sulzer, vous ne connoissez pas assez cette maudite race là!*

Kant bestimmte zuerst den Begriff des Guten im Menschen und fand dies theils im Leben, in so ferne er Thier ist; theils in der Vernunft, wodurch er Mensch ist; theils in der Zurechnung, wodurch er Persönlichkeit ist. Kann nun wohl Leben, Vernunft, Zurechnung Grund des Bösen seyn? Unmöglich. Wie sollte doch aus dem Positiven das Negative entspringen? Dies ist nun freilich eine sehr unzureichende, höchstens blendende Fassung der Sache. Früherhin hatte er das Böse immer in dem Sinnlichen als dem Heteronomischen gefunden. Jetzt erklärte er sich für ein intelligibles Princip der Sünde, da sie die Freiheit des Menschen voraussetze und aus der blossen Sinnlichkeit nimmermehr entstehen könne, was ganz richtig ist. Allein er kam doch nicht weiter, als bis zur Thatsache, dass der Mensch sich von früh an als böse zeigt. Das Böse ist ein Hang in ihm. Sein Wesen ist es nicht. Er kann es nicht zu seiner Maxime machen. Wohl aber vermag in ihm die Gewohnheit zu entstehen, nicht der Maxime als solcher, sondern egoistischen Triebfedern zu folgen. Die Fehlerhaftigkeit der Maxime begründet sich allerdings durch die Willkür des Menschen, jedoch ihr constant Werden lässt sich daraus nicht begreifen. Die Allgemeinheit der originalen Existenz des Bösen in den Einzelnen ist unerklärlich. Das Böse ist ein radicales. Es wohnt neben dem Guten in uns, ohne dass dies ein Dualismus wäre, denn in diesem Fall würde es als ein mit dem Guten gleich berechtigtes, absolutes Princip gelten müssen. Der Ausdruck, radicales Böse, ist nur ein philosophischer Euphemismus für die kirchliche Erbsünde. Räthselhaft bleibt es, weshalb Kant hier nicht auf den oben erwähnten Gedanken-

lauf in dem Aufsatz über den Anfang der Menschengeschichte zurückging, wo er dem Begriff der eigenen Negativität der Freiheit so nahe war.

Das gute und böse Princip kämpfen also mit einander um die Herrschaft im Menschen. Das Wesentliche bei der Betrachtung dieses Kampfes war für Kant die Personification der Principe, des guten als eines Sohnes Gottes, des bösen als eines Teufels, so dass man sich vorstellen kann, wie ein jeder von diesen ein Recht an den Menschen anspreche. Ein solches Personificiren entspringt aus dem Schematisiren der Einbildungskraft, dieser für Kant so gütigen Göttin *ex machina.* Es soll mit dem Anthropomorphosiren nicht verwechselt werden. In diesem ziehe man Gott in das Menschliche hernieder und vergesse, dass er nicht Mensch ist. Im Schematisiren dagegen werde der Unterschied der Idee, des Princips, von der Vorstellung derselben in einem Subject festgehalten; d. h. die Persönlichkeit ist nur eine leere Form, welche für die Intelligenz eine grössere Bequemlichkeit gewährt. Die vollkommen moralische Menschheit kann man gewissermaassen Sohn Gottes nennen. Die Idee des Guten, als Urbild der menschlichen Vollkommenheit vorgestellt, macht uns den Begriff der praktischen Vernunft zur Objectivität. Da in uns dem Sollen des Pflichtgebots das Bewusstseyn des Könnens entspricht, so ist es ganz gleichgültig, ob in der empirischen Wirklichkeit ein Mensch existirt oder existirt hat, in welchem der Begriff der Pflicht völlig adäquate Realität hat oder hatte. Denn wir dürfen uns doch dem Gesetz der Moralität nicht entziehen. Einem solchen Menschen aber könnten wir nur aus uns Zeugniss geben, weil wir nämlich in alle Wege anerkennen müssen, dass, eine solche, als Factum gegebene, Übereinstimmung unserer Wirklichkeit mit unserem Begriff hervorzubringen, uns nicht schlechthin unmöglich wäre. Von Aussen kann uns anregend nur entgegenkommen, was wir selbst schon in uns sind und haben. Hier besonders eröffnet nun Kant seine symbolischen Interpretationssubsidien. Weil Got-

tes Zweck kein anderer seyn könne, als die Menschheit zur moralischen Vollkommenheit zu führen, so lasse sich sagen, es sey in Gott eine Menschwerdung von Ewigkeit her. Von Ewigkeit an habe er, den Menschen zu schaffen, den Entschluss gefasst. Und da dieser Zweck der Welt ein Gedanke Gottes sey, Gedanken aber sich durch die Sprache darstellen, so lasse sich wohl sagen, dass das Wort von Anfang an bei Gott gewesen und Mensch geworden sey; ja, da die Moralität das Letzte sey, worauf Alles in der Welt ankomme, so dürfe man sich so ausdrücken, dass durch das Wort und für dasselbe Alles geschaffen sey. Niemand werde auch von sich behaupten, ein solches Urbild aus sich concipirt zu haben; es sey gleichsam vom Himmel herabgekommen und existire demnach in uns gleichsam im Stande der Erniedrigung. Ein Mensch, der, unter den grössten Anfechtungen, unter den herbsten Schmerzen, doch der Moralität unerschütterlich treu bleibe, sey die Vorstellung des Ideals für unser Handeln. Kant nimmt hier die nämliche Wendung, wie mit dem Begriff Gottes in der Kritik der Urtheilskraft, dass er die Existenz eines solchen Menschen nicht für unmöglich hält, da wir nichs Höheres als einen solchen Gott wohlgefälligen Lebenswandel denken könnten und uns ihm schlechthin verbunden achten müssten. Ein Mensch, der sich dies Ideal zum Bewusstseyn bringe, werde sich als einen neuen gegen sich vor dieser Erkenntniss betrachten. Der Vorsatz, nie anders, als nach der Maxime der praktischen Vernunft zu handeln, bringe im Menschen die Wiedergeburt hervor. In so ferne er nun in diesem Zustande das Leiden als Strafe für die früher begangenen Sünden sich anrechne, thue der neue Mensch für den alten genug, eine Satisfactionstheorie, welche die Theologen, die zur Anselmischen Theorie sich bekannten, empörte, weil sie das stellvertretende Verdienst Christi, überhaupt den Begriff einer Erlösung des Menschen durch Gott ganz beseitigte. Darin aber war Kant wieder vollkommen kirchlich, dass er als Grund der Rechtfertigung des Men-

schen vor Gott zwar nicht den Glauben an den historischen Christus, wie die Kirchenlehre fordert, aber doch nur die gute Gesinnung gelten liess, da nämlich der Einzelne im Hinblick auf das Ideal stets seiner sittlichen Gebrechlichkeit inne werden müsste. Wie er in der Annahme eines intelligibeln Grundes des radicalen Bösen über den oberflächlichen Begriff des Bösen in seiner Kritik der praktischen Vernunft, so ging er mit dieser Anerkennung auch über den daselbst entwickelten Bettelstolz der Tugend hinaus, welche, obschon hinter dem, was sie seyn sollte, unendlich zurückbleibend, doch ihres vermeinten Verdienstes wegen die Glückseligkeit zu postuliren nicht unterliess.

Durch die Vorstellung eines Ideals moralischer Vollkommenheit und die Besserung der Gesinnung wird nun die Herrschaft des bösen Princips zwar gebrochen, aber nicht besiegt. Um den Sieg zu bewirken, muss die Moralität ein ethisches Gemeinwesen begründen. Wie im Politischen der Einzelne aus dem *status naturae* in das bürgerliche Gemeinwesen übertritt, so soll er auch aus der moralischen Isolirung herausgehen und sich mit Anderen zu einem Volk Gottes verbinden, das fleissig wäre zu guten Werken. Dies Gemeinwesen ist die Kirche, welche Kant nach seinen vier Kategorieen in ihren allgemeinen Grundzügen ganz gut charakterisirt. Allein wenn schon das Ideal eines Sohnes Gottes eine Inconsequenz seiner Pelagianischen selbstgenügsamen Moralität war, so war es die Entwicklung der Kirche noch mehr, denn er gab zu, dass ihre Constitution am Besten von einer historischen Offenbarung ausgehe, welche wieder am Sichersten in einer heiligen Schrift überliefert werde, die von localen und temporellen Zufälligkeiten nicht frei seyn könne, also im Wechsel der Generationen immer von Neuem der Auslegung bedürfe. Diese aber habe kein anderes Kriterium als die Vernunft und die Philosophie sey daher die Macht, welche den statutarischen Kirchenglauben mit der steigenden Aufklärung allmälig immer mehr in den reinen Religionsglauben auflösen werde.

Mit dieser Genugthuung für die Souverainetät der Philosophie und Vernunft hätte Kant seine Religionsphilosophie beschliessen können, da er in den constitutiven Grundbestimmungen der Kirche, dass sie als eine allgemeine die Sectirerei von sich ausschliesse; als auf lautere, moralische Gesinnung gegründet, von Blödsinn wie vom Fanatismus der Schwärmerei gleich fern; im Princip eine freie; in ihrer Verfassung unabänderliche sey, die nur im Unwesentlichen, in der Form der Administration, Veränderungen gestatte; da er in allem diesen den Begriff des Cultus schon mitgesetzt hatte. Allein er fügte noch ein viertes Hauptstück hinzu, vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum. Man muss die gereizte Stimmung des vorigen Jahrhunderts bedenken, welche, der oft so unerträglich arroganten Bevormundung durch Priester entwachsen, über die stumme Bewunderung prunkvoll kirchlicher Schauspiele hinaus, gegen Alles, was von Seiten der Religion den Anschein des Zwanges annahm, mit der grössten Bitterkeit sich auszusprechen pflegte. Der Sturz der Jesuiten, welche die Kunst des Pfaffenthums am Feinsten und Drückendsten getrieben, fand den freudigsten Antheil. In solchen Gesinnungen war Kant recht ein Sohn seiner Zeit. Mit Flammenworten hat er solche Passagen geschrieben. Die Sache der Vernunft, der Philosophie, des vernünftigen Fortschritts, der Humanität als *ecclesia pressa* fühlend, eiferte er gegen Alles, was die subjective Freiheit in der Religion beeinträchtigen kann. Wahrlich, er bedurfte dieses vierten Hauptstücks, um seines Ingrimms gegen Hierarchie und Werkheiligkeit aller Art sich recht gründlich zu entäussern. Und die Pfaffen haben es ihm reichlich vergolten! Dass er für die moralische Interpretation der Bibel sich solche Mühe gab, hätte man ihm, da er dabei augenscheinlich Alles versuchte, mit dem orthodoxen Lehrbegriff auf dem verträglichsten Fuss zu stehen, hingehen lassen, aber dass er mit solchem Nachdruck den Einzelnen von aller klerokratischen Leitung entfesseln wollte, schmerzte

zu tief. Sie haben daher gewetteifert, ihn als einen religiösen Seichtling, als irr- und ungläubig, als stoischen Heiden, als lächerlichen Tugendhelden, nebulosen Idealisten, als den gefährlichsten Feind der positiven Religion zu schildern. Kant suchte seinen Begriff der Religion sowohl vom Naturalismus, der gar keine Offenbarung zugiebt, als vom Supernaturalismus, der alle Religion lediglich auf Offenbarung gründet, als Rationalismus zu unterscheiden, der nämlich allerdings die praktische Vernunft zur Richterin über die Religion macht, jedoch theoretisch über das Wesen Gottes nichts zu bestimmen wagt und deshalb die Möglichkeit einer positiven Offenbarung nicht in Abrede stellt. Das Gewissen ist ihm der untrügliche Leitfaden in Glaubenssachen, da es nach seiner Meinung nur auf einen Gott wohlgefälligen Lebenswandel ankommen kann, alles Andere aber ein Accidentelles ist. Das Pfaffenthum besteht eben darin, jene ewige Wahrheit nicht anzuerkennen, sondern das Ceremoniel oder die theologische Gelehrsamkeit zur Hauptsache zu stempeln. Nichts aber erschien ihm fürchterlicher und verkehrter, als Jemanden seines Glaubens wegen zu verfolgen!

Der Pelagianismus, dessen Kant auf dem Gebiete der Religion sich schuldig machte, war ihm auf dem der Politik günstig. Auch fühlte er sich auf diesem weniger genirt. Es herrschte auf ihm noch eine gewisse Unbefangenheit der Censur. Kühne Äusserungen wurden als philanthropische Schwärmereien geduldet. Das allgemeine Vorurtheil war die Auffassung aller rechtlichen und politischen Verhältnisse unter der Form des Vertrages und das Suchen nach Garantieen für die Erfüllung der Verträge. Es war die Rousseau'sche Ansicht. Der Staat galt als Durchgangspunct für die Zwecke des Einzelnen. Aus der unbedingten, angeborenen Freiheit des Naturzustandes tritt man heraus und beschränkt sich in der Gemeinschaft mit Anderen, um schneller und sicherer zu einem höheren Grade von Freiheit zu gelangen, als es dem Einzelnen für sich möglich wäre. Der Staat ist ein Vertrag Aller mit Allen.

Kant erklärt sich ausdrücklich darüber, dass es thöricht wäre, nach Urkunden für diesen Vertrag suchen zu wollen; er habe vielmehr den Werth einer Idee, das Rechtsverhältniss des Einzelnen zum Ganzen begreiflich zu machen; es sey eben so gut, als ob ein Instrument auf Eselshaut darüber existire. So sehr nun Kant, wie er auf seinem moralisch-praktischen Standpunct nicht anders konnte, der Atomisirung Rousseau's sich hingab, so gährte doch, ähnlich wie in seiner Metaphysik der Natur, der Trieb in ihm, das analytische Moment mit dem synthetischen zu vereinigen. Die Franzosen haben in der Entwicklung der Freiheit immer das Einseitige, dass sie es wohl zur Gleichheit bringen, aber die Einheit, welche ohne den Unterschied eine leere ist, noch nicht zu organisiren verstehen, weshalb diese Nothwendigkeit bei ihnen erst social sich gestaltet und jeder Franzose, bei aller Anerkennung der Gleichheit Aller, doch eine, sey's wodurch es wolle, distinguirte Person zu seyn sucht. Die Engländer dagegen halten wieder an der Ungleichheit, an dem ständischen Unterschied fest, ohne jedoch die Einheit als Totalität der Differenzen, zu vergessen, nur dass die Erzeugung derselben durch die Neigung zur Fixation der Unterschiede sehr schwierig wird. Kant suchte einen Ausweg durch die Moralität. Diese reisst den Einzelnen von der Auctorität der volksthümlichen Sitten und Gesetze los; nur die Stimme des Gewissens erkennt er als absolute Bestimmung in sich an. Er hat ein Verhältniss zu Anderen, nicht, in so ferne sie einem anderen Volk, einer anderen Geschichte angehören, sondern in so ferne sie Menschen sind. Kant wollte daher weder durch das continentale Paris, noch durch das maritime London die Geschichte beherrschen, sondern stellte zwischen die Abstraction des Individuums und die der Menschheit den Gedanken eines Völkerbundes in die Mitte. In diesem fand er das Centrum seiner Politik, das grosse Vehikel, sie moralisch zu machen. Die Moralität ist ihm einmal der Endzweck der Welt. Es darf also keine Verhältnisse geben, welche ihre Negation bedingen. Die Po-

litik darf nicht auf immer das Werk eines Macchiavellismus seyn, den Kant's fürstlicher Zeitgenosse, Friedrich der Grosse, auch eigens widerlegte. Die Sittlichkeit der Völker, die noch viel höher, als ihre materielle Wohlfahrt steht, oder richtiger, die gar keine Nebenbuhlerin haben kann, darf nicht dem eingebildeten Glück, dem Ruhm, der Laune der Fürsten geopfert werden. Die bequemste Unbedingtheit des Herrschens kann nicht die letzte Aufgabe der Staatsweisheit, nur einer selbstsüchtigen Klugheit seyn. Jene schnöde. verwerfliche Politik musste eintreten, als das Germanische Mittelalter sich auflöste, als die einzelnen Staaten die Einheit in sich zunächst in der Form einer abstracten Souverainetät durchbildeten. Jetzt wollte man aber dieser Form auch den entsprechenden Inhalt zurückgeben. Es sollte die fürstliche Souverainetät mit der nationalen als identisch gesetzt werden, so dass die Entfremdung der Völker von ihren Fürsten, der Fürsten von ihren Völkern aufhörte. Die Diplomatie als eine auf ihre Erbärmlichkeiten so stolze Kunst des Scheines, der Zweideutigkeit, der Lüge, der Pfiffigkeit, des Verraths sollte stürzen. Die dunkle, orakelmässige Regierung der Cabinette sollte der Öffentlichkeit weichen. In dieser sah Kant das Hauptmittel, um den alten Zwiespalt zwischen Moral und Politik gründlich auszuheilen, und Jeder, der die Natur des Geistes als die Manifestation seiner selbst erkannt hat, wird ihm darin beistimmen müssen.

Am Schönsten hat Kant Alles, was ihm in dieser Hinsicht so innig am Herzen lag, in dem herrlichen Aufsatz, 1784, Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (S. W. VII. A), niedergelegt. Den Zusammenhang desselben mit ähnlichen Bestrebungen habe ich in meiner Abhandlung über das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte, 1835, 13 ff. dargelegt. Mit eiserner Consequenz gab Kant in einer Folge von Sätzen die nothwendige Richtung der Geschichte an. Das Individuum vermag freilich nicht, alle in ihm gesetzten Anlagen zu vollständiger Ausbildung zu

bringen, allein die Gattung ist zur Verwirklichung ihrer Möglichkeit bestimmt. Sie soll sich allseitig ausleben. Es kommt also darauf an, den Egoismus des Einzelnen zu interessiren, damit er für sich thätig sey und doch, ihm unbewusst, darin zugleich den Plan des Ganzen realisire. Nur durch freie That vermag der Mensch zu werden, was er an sich ist. Ein Antagonismus der Individuen, Gesellschaften und Völker ist dabei unvermeidlich. Seine Spannung kann zum Widerspruch des Krieges führen. Allein dieser ist nur das Mittel, eine desto grössere Unabhängigkeit der Einzelnen zu bewirken, während sie doch durch die Vermehrung ihrer Interessen in eine immer grössere Einheit mit einander treten. Es sollte ein friedlicher Verkehr unter den Völkern bestehen, allein vor der Hand ist nur eine Annäherung dazu möglich, denn nur die innere und äussere Organisation der Staaten und die Errichtung eines obersten Gerichtshofes für die Streitigkeiten der Völker kann dazu führen. Die Erzeugung der vollendeten Staatsverfassung hält Kant geradezu für das letzte und schwerste Problem, das die Menschheit überhaupt zu lösen habe. — Man kann an diesen Ideen mäkeln, allein widerlegen lassen sie sich nicht. Kant hat den richtigen Begriff der Philosophie der Geschichte gehabt. Will man in dieselbe Alles hineinpfropfen, was in der Totalität der Geschichte überhaupt vorkommt, so entstehen unfehlbar unübersehliche Weiten, ein Gemisch *de omnibus et de quibusdam aliis.* Der Begriff des Staates allein gewährt einen festen Anhalt, eine organische Entfaltung. Religion, Kunst, Wissenschaft können darin nur in ihrer Beziehung zur politischen Freiheit, nicht an und für sich Gegenstand seyn.

Seine Ansicht vertheidigte Kant auch 1793 in dem Aufsatz: über den Gemeinspruch, das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis. Der Grundgedanke Kant's war wieder gesund und trefflich, nämlich dem Gespenst zu entgegnen, welches in dem abgedroschenen Vorurtheil umschleicht und besonders bei

Weltleuten, die sich für Matadore aller menschenmöglichen Einsicht halten, gegen die Speculation so vornehm thut, als wenn die Praxis gescheuter und gründlicher, als wenn sie werthvoller und überhaupt ohne die Theorie etwas für sich wäre, als ob nicht, wo eine glückliche Praxis existirt, nothwendig auch eine wahrhafte und zweckmässige Theorie vorausgesetzt werden müsste, die ja nur der Begriff der Praxis ist. Im Besonderen aber wandte er sich erstens gegen Garve, welchem die Kant'sche Moral durch das Ausschliessenwollen aller eudämonistischen Motive ein zu herber Rigorismus geschienen hatte, und vertheidigte die Würde der nur um der Pflicht willen handelnden Tugend. Sodann kehrte er sich gegen Hobbes, um gegen den Mechanismus seines Staats die Selbstständigkeit, Gleichheit und Freiheit der individuellen Persönlichkeit geltend zu machen, welche durch den Eintritt in den Staat nicht abstract aufgehoben, sondern im Vertrag bestätigt werden soll. Endlich gegen Mendelssohn, der das alte trostlose Gerede wieder vorgebracht hatte, dass die Menschheit in einem Cirkel sich bewege, wogegen Kant mit Jünglingsmuth in unbeschreiblicher Heiterkeit und entzückender Grazie das Evangelium vom unendlichen Fortschritt des Geschlechts verkündete. In solchen Momenten ist er so voll Begeisterung, dass man von dem Prophetphilosophen nur zu gern sich hinreissen lässt.

Die kleine Schrift 1795 vom ewigen Frieden war nur eine weitere Ausführung oder vielmehr Umformung des früheren Aufsatzes über die Philosophie der Geschichte. Es sind dieselben Gedanken und Wendungen, nur durch die Form, als Artikel eines Friedenschlusses in der Gravität von Präliminar- und Definitivbestimmungen zu erscheinen, anders pointirt und schärfer markirt. Und wie langsam auch der Fortschritt der Zeit seyn mag, wie sehr an sich treffliche, schon gefundene Institutionen durch die Treulosigkeit und Nichtswürdigkeit ihrer Verweser dem Zweck, dem sie geheiligt seyn sollten, nicht entsprechen, so müssen wir doch bekennen, dass Kant in den meisten Dingen

einen richtigen Vorausblick gehabt hat. Der Krieg ist noch immer nothwendig, aber schon sehen wir ihn schwieriger werden. Die Cultur ist es, die ihn vernichtet. In drei bis viertausend Jahren werden die Culturvölker über seine Barbarei vielleicht eben so urtheilen, als sie jetzt, die Hand aufs Herz, über die Barbarei des Sklaventhums, des Harems, der unbedingten Elternrechte urtheilen müssen. Im Centrum der Europäischen Menschheit wird er am ersten unmöglich werden; an der Peripherie, im Kampf gegen halbcivilisirte und uncivilisirte Völker, wird er noch lange fortdauern. Man wird in Europa den Krieg, da man so sehr an ihn gewöhnt ist und die stehenden Heere seinen Gedanken beständig aufrecht erhalten und zu seiner Realisirung herausfordern, noch oft wollen, allein es wird sich zeigen, dass seine Ausführung jetzt nicht mehr so thunlich ist, wo das Netz der Eisenbahnen und Dampfschiffstrassen, die Verschlingung der industriellen und mercantilen Interessen, die grössere Gleichartigkeit der Weltansicht, die schnelle Verbreitung aller Ereignisse, der Austausch der Literaturen einen solchen Grad erreicht hat, als jetzt im Werden begriffen ist. Aufstände, Einzelschlachten, vereinzelte Blocaden, Demonstrationsmärsche, Cordons treten an die Stelle jahrelanger Feldzüge. Diejenigen Philosophen, welche, wie Hegel (S. W. I, 372 ff. und VIII, 418 ff.), aus einer hohen Begeisterung für sittliche Individualität dem Kriege Nothwendigkeit zuschreiben, weil er die Stagnation der Völker verhindere, weil er Ernst mache mit der Vernichtung des Eitlen, in das der Mensch zu Friedenszeiten sich einhause, haben an seiner blutigen Tragödie eine grandiose Freude gehabt. Aber sie haben dem Geist zu wenig zugetraut und ihre Augen sind noch gehalten gewesen, in die ethischen Wunder der Zukunft zu schauen. Für die Erhaltung der Beweglichkeit der Völker reflectirte Kant mehr auf den Handel, für die der persönlichen Würde, der männlichen Energie der Freiheit auf die Ausbildung der inneren Freiheit der Verfassungen. Kant war Republicaner. Er verstand darunter jede Staatsform, in

welcher nicht ein Stand, nicht ein Mensch, als solcher, sondern das Gesetz gilt, gleichviel übrigens, ob die Souverainetät des Staats persönlich als demokratische, aristokratische oder monarchische existirt. Er dachte hierin gerade, wie sein philosophischer Zeitgenosse, der Weise von Sans-souci, der auch keine abstracte Monarchie wollte und sich selbst für den ersten Diener des Staats erklärte. Einer der schönsten Gedanken Kant's war noch der, das Weltbürgerrecht auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität einzuschränken, d. h. es würde sich ohne ein absichtliches Einwirken der Regierungen ganz im Stillen allmälig im Verkehr der Völker ein Typus der Freiheit ausbilden, der die Anerkennung derselben in jedem Menschen und die aus ihr folgende humane Behandlung zur unausweichlichen, sich von selbst verstehenden Nothwendigkeit macht. Wie karg auch Publicisten von Fach (z. B. Sartorius, Organon des vollkommnen Friedens, Zürich 1837, 185), Kant's Erwähnung thun, so sind wir trotz aller Schreiberei doch nicht im Wesentlichen, nur im Detail, über ihn hinaus. Im Politischen streifte Kant die Engheit, die ihm sonst wohl anhaftete, ab und vertiefte sich mit priesterlichem Sinn ganz in den grossen Geist der Geschichte, in ihre Zukunft, in den Fortschritt der Freiheit der Völker.

Die 1797 herausgegebene Rechtslehre war in ihrem zweiten Theil, in der Darstellung des öffentlichen Rechts, als Staatsrecht, Völkerrecht und Weltbürgerrecht, nur eine systematischer geordnete Zusammenstellung der in den bisher genannten Aufsätzen schon dargelegten Ideen. In ihrem ersten Theil aber, der Lehre vom privaten Recht, hatte sie (wie mitleidig auch Fachjuristen davon reden und sie, als Mangel an Studien und Altersschwäche verrathend, des grossen Mannes ganz unwürdig finden mögen, z. B. Schmitthenner) wenigstens das Verdienst einer genaueren Begriffsbestimmung und übersichtlicheren Eintheilung. Dass Kant hierbei auf das Römische Recht und dessen Terminologie so viel Rücksicht nahm, ist gar nicht zu tadeln,

da dasselbe in dieser Sphäre grösstentheils classisch ist. Jahrhunderte hindurch sind Justinian's Institutionen die eigentliche Philosophie des Sachen- und Personenrechts gewesen. Dass Kant, wie ihm oft bitter genug vorgeworfen worden, das Eherecht auch zu Römisch genommen, indem es nach ihm in der gegenseitigen Benutzung der Geschlechtseigenschaften der Gatten sein Wesen haben soll (S. W. IX, 90), ist wahr; allein zur Entschuldigung einer solchen Barbarei lässt sich wohl besonders anführen, dass er als Hagestolz von der Tiefe und Innigkeit der ehlichen Gemeinschaft keine Erfahrung hatte, so dass er, wie einige Capitel der Anthropologie zeigen, sogar zum Spötter über die Dialektik der lieben ehlichen Häuslichkeit werden konnte.

Die Rechtslehre war der eine Theil seiner versprochenen Metaphysik der Sitten. Der andere war die Tugendlehre, die er in demselben Jahr 1797 herausgab und von welcher ungefähr das Nämliche, wie von jener, zu sagen ist. Die Eintheilung ist einfacher und zusammenhängender, die Begriffsbestimmungen sind präciser, als in den zahllosen Werken des gewöhnlichen Schlendrians, der sich an die Bearbeitung der Tugendlehre heranmacht und dessen grösstes Laster Gedankenlosigkeit und Unglaube an die Sache, dessen kleinste Tugend Wissenschaftlichkeit und Freiheitsliebe ist. Die meisten gefallen sich im Moralpredigen, im Pomp der Declamation vom hohen Werth und Nutzen der Tugend. Und nicht damit allein langweilen sie den Leser, sondern peinigen ihn auch damit, dass sie die Grenzen ihrer Wissenschaft nicht kennen und bald in die Psychologie, bald in die Politik und Religionsphilosophie, wohl gar Ästhetik sich verirren. Zum Überdruss foltern sie uns noch mit einer hyperpopulairen Sprache und werden nicht müde, von den Eigenschaften des Herzens zu reden. Von dergleichen Wust hat Kant die Tugendlehre gereinigt und ist wenigstens nicht Schuld daran, wenn Andere ihn so wenig als den Aristoteles kennen und mit empörender Unbefangenheit das tausendmal Dagewesene wiederholen. Mit einer Eleganz, wie sie auf diesem Felde

seit Cicero's Buch *de officiis* nicht erlebt war, hat er die Pflichten gegen uns und Andere, so wie die Ascetik und Didaktik der Ethik beschrieben. Er gab auch ein Bruchstück von einem moralischen Katechismus. Da Moralität der Abgott Kant's war, so kommt hier sein Innerstes recht unumwunden zu Tage. Er charakterisirt nämlich die Tugend als Apathie im antiken Sinne und ist in seinen Forderungen unerbittlich. Jedoch ist auch hier selbst jenes anziehende Hinausseyn Kant's über sich zu finden, jenes Hinübergreifen des Geistes und seiner Wahrheit über die bedächtig gezogenen Schranken der Disciplin. Kant giebt uns nämlich nach der Abhandlung eines Begriffs eine Menge casuistischer Fragen, z. B. ob ein Mann mit seiner Frau, wenn sie schon schwanger und der Naturzweck also erreicht sey, doch noch den Beischlaf vollziehen dürfe? Die Antwort überlässt er uns, d. h. er führt die Moralität auf Puncte, wo sie allein machtlos wird und noch andere Principien eintreten müssen. Diese ironische Verpuffung der moralischen Austerität, dies leise Kichern über die Verlegenheit, worin der kategorische Imperativ versetzt wird, ist ein glänzendes Zeugniss nicht nur für Kant's Genialität, sondern auch für seine urkräftige Sittlichkeit. An der Bearbeitung des von ihm in der Casuistik hingeworfenen Stoffs hat die Deutsche Moralwissenschaft noch eine erkleckliche Schuld abzutragen.

Hier treffen wir wohl auf den schicklichsten Ort, seiner Pädagogik zu erwähnen. Sie war in der That nur ein Tribut, den er seiner amtlichen Stellung brachte, welche ihm den Vortrag derselben als Pflicht auferlegte. Es ist in ihr nicht auf strenge Wissenschaftlichkeit abgesehen. Es sind nur gute Rathschläge an junge Leute für das Geschäft der Erziehung, in einer lockeren Ordnung aneinander gereiht und sehr ungleichartig ausgeführt, wie solche Ungleichheit das Schicksal aller Vorlesungshefte ist. Der Mensch soll 1. disciplinirt, 2. cultivirt, 3. civilisirt, 4. moralisirt werden, wobei denn natürlich die Klage nicht ausbleibt, dass wir von dem letzteren Ziele noch unendlich

weit entfernt wären. Auch finden sich viele fast zu sichtbare Einflüsse der Lectüre des Rousseau'schen Emils. Vom Säugen und Wiegen wird mit grossmütterlicher Angelegentlichkeit verhandelt. Und doch nannte der Jurist Zachariä in seinen vierzig Büchern vom Staat dies Heftchen ein *liber aureus!* Pädagogen sind nämlich selten, wie Herbart es wirklich ist, Philosophen. Sie treiben daher, statt zu denken, mit der Declamation von der Wichtigkeit der guten Erziehung, von den Vortheilen und Nachtheilen der verschiedenen Methoden u. s. f., oft in einem packleinenen Styl, ein solch geisttödtendes Unwesen, dass es nur zu begreiflich wird, wenn ihre dickleibigen Bücher wenig fruchten. Noch widriger werden so viele Pädagogen durch ihre Allwisserei und Eitelkeit. Ihre Pedanterei muss man ihnen am ehesten zu Gute halten. Sie ist, der quecksilbernen Jugendunruhe gegenüber, kaum zu vermeiden. Ohne jene abstossenden Eigenschaften giebt Kant, in schlichter Ehrlichkeit und liebevoller Wärme, mit guter Kenntniss der Kindernatur, gediegenen Rath. Diese Entfernung von Allem, was einer aparten Technik ähnlich sieht, worauf Pädagogen, indem sie Leben und Natur, Staat und Kirche als die substantiell erziehenden Mächte vergessen und Alles allein aus dem Menschen hervorpumpen wollen, verfallen, thut an dem kleinen Buch so wohl, das übrigens beiläufig eine Menge geistreicher Bemerkungen enthält, z. B. dass wir uns gegenwärtig in einer Lage befinden, in welcher mit dem Glück der Staaten das Elend der Menschen zu wachsen scheine u. dgl. m.

Es ist das hohe Vorrecht so riesenhafter Geister, wie Kant, dass sie Alles, was sie berühren, sogleich in eine höhere Existenz hinaufverwandeln. Ihre Productivität dringt mit magischer Gewalt bis in die kleinsten Poren des Vorgefundenen und gestaltet es auf eine Weise um, die uns das Bekenntniss der Verwunderung abzwingt, warum es nicht schon lange so gewesen sey. Selbst da, wo ihre Kraft schon matter ist, wo sie es nicht gerade auf ein Anderswerden anlegen, bringen sie doch oft noch Revolutio-

nen hervor und bewirken, gleichsam spielend, Dinge, welche Anderen räthselhaft erscheinen, weil aller Fleiss, alle subjective Anstrengung doch niemals für das Wunder des Genies zum Surrogat werden kann. Dies Geständniss drängt sich uns bei Kant's Anthropologie in pragmatischer Hinsicht über die Lippen, die er auch als ein aus Vorlesungen entstandenes Buch 1798 herausgab und welche ebenfalls eine grosse, wenn gleich weniger ostensible Wirkung gehabt hat. Kant hat bei seiner Anthropologie kein System produciren wollen. Er erzählt, reflectirt, stellt zusammen, bricht ab, nimmt wieder auf. Allein in diesem sich Gehenlassen ist er so reich in seiner Beobachtung, so sicher in seiner Auffassung, so geschmackvoll in seiner Beschreibung und selbst, für seine Zeit, so vollständig in der Zusammenfassung des Materials, dass er einen wesentlichen Fortschritt bewirkte. Er fand die beiden Extreme, zwischen welchen die Wissenschaft vom subjectiven Geist wegen ihres Anfangs und Endes immer auseinanderschwanken wird, das empirisch physiologisch-pathologische, und das abstract metaphysische, in scharfem Gegensatz durch die Lokke'sche und Wolff'sche Richtung repräsentirt vor und suchte auch hier das rechte Maass einzuleiten. Der ältere Carus hat die Psychologie am meisten in demselben Sinne fortgebildet, den man allerdings in der Zeit der Morgenröthe des absoluten Idealismus verachtete. Die Anthropologie war keine nach den Regeln der wissenschaftlichen Taktik aufgestellte Schlachtordnung, aber ein trefflicher Guerillaskrieg mit einer Masse kleiner und doch so wichtiger Begriffe. Sie war keine geregelte Baumschule, streute aber auf Windesflügeln einen reichen Samen aus. Sie war kein objectiv gegliedertes System, wohl aber eine wissenschaftliche Confession in einer bei Deutschen Speculanten damals noch seltenen weltmännischen Nettigkeit und Erfahrenheit.

Und noch rastete der Geist nicht. Er schrieb noch den Streit der Facultäten, den er allerdings seinen einzelnen Partieen nach schon früher vorgebildet hatte. Er holte

darin besonders nach, was er, der Censur wegen, in seiner Religionsphilosophie einige Jahre zuvor hatte unterdrücken müssen. Ein kriegerischeres Buch hat er nicht geschrieben. 1796 hatte er in einem besonderen Aufsatz den Frieden der Philosophie verkündigt, wenn die Philosophen es dahin gebracht haben würden, subjectiv vollkommen wahr zu seyn. Allein der Friede der Philosophie mit sich wird sie nur um so stärker machen, gegen die Unphilosophie aufzutreten. Kant fasste den Gedanken der positiven Auflösung der Fachwissenschaften in den Universalismus des philosophischen Wissens. Die Philosophie ist die absolute Wissenschaft und hat als solche ein Verhältniss zu allen besonderen Wissenschaften, was eben sowohl ein Verhältniss von diesen zu ihr ist. Dies stellte Kant als einen Streit der Facultäten, nicht mit sich, sondern mit der Philosophie dar. Die letzte Entscheidung auf dem Kampfplatz des Wissens wird immer der speculative Gedanke haben. Kant ordnet, nach dem akademischen Herkommen, die Philosophie als die untere Facultät den drei oberen, der theologischen, juridischen und medicinischen, unter, zeigt aber in der Ausführung, dass in der Sache gerade umgekehrt die Philosophie als die Wissenschaft an und für sich die Superiorität über die anderen Facultäten hat. Der Streit derselben mit der Medicin betrifft nun eigentlich nur die Pathologie, die Gewalt der freien Selbstbestimmung als Mittel zur Linderung und Aufhebung von Schmerzen und Krankheiten gedacht. — Gegen die juristische Facultät macht die philosophische den Fortschritt des menschlichen Geschlechts, das Neuschaffen der Verfassungen, Gesetze und Rechte aus dem ewigen Urquell der Vernunft geltend, wie nach Kant die Franzosen in dem Versuch, für die Gründung einer Constitution nur vom Begriff des Staats und der Menschheit auszugehen, allen Völkern ein für allemal ein glänzendes Beispiel in ihrer Revolution gegeben haben. Kant meint, die Gefahr der Jurisprudenz sey, ein positives Recht, das sich historisch gebildet, mit dem absoluten Recht der Vernunft zu verwechseln, welches die

Philosophie zu vertreten habe. — Am härtesten und ausführlichsten wird der Kampf der Philosophie mit der Theologie. Diese ist Wissenschaft nur durch das Denken. Das Denken geht auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Als Facultätswissenschaft hat aber die Theologie ihre Basis an einem Factum, dem der Offenbarung und an dessen schriftlicher Tradition, der Bibel, an welche sie sich somit passiv und anschmiegsam verhalten muss. Das Denken aber kann sie nicht entbehren, denn sie soll ja die Offenbarung zum Verständniss bringen und die heiligen Urkunden auslegen. Allein das Denken ist wesentlich sich selbst bestimmendes und tritt also mit dem Thatsächlichen als einem Gegebenen in Conflict. Es ist ohne Allgemeinheit und Nothwendigkeit Nichts und doch soll das Geschichtliche, das der Form nach Zufällige, weil es dem Inhalt nach das Göttliche ist, die letzte Instanz ihm gegenüber seyn. Diese Controverse des Rationalismus mit dem Supernaturalismus hat Kant auf das Umsichtigste und mit der grössten Hochachtung gegen die Theologen geführt. Er erklärt es für ihre Pflicht, das Bibelwort mit aller Kraft zu schützen, will aber auch jede Beschränkung der Philosophie in der Theologie durch die Arroganz eines Religionsedictes als mit dem Begriff der Vernunft und Wissenschaft unverträglich entfernt wissen. — Kant's Schrift, die eine Menge ähnlicher von Schelling, Schleiermacher, Steffens u. A. zum Gefolge gehabt hat, bezeichnet die durchgreifende Emancipation der Philosophie von aller Bedientenhaftigkeit in ihrem Verhältniss zu den anderen Wissenschaften. Es ist dahin gekommen, dass die geschichtliche Begründung, das blosse Zurückgehen auf das empirische Daseyn, die Berufung auf die Auctorität in allen Fächern machtlos geworden ist, dass die Entzweiungen des Geistes nur durch das tiefste und bewussteste Insichgehen desselben, was in der Form der Philosophie sich darstellt, zur Versöhnung sich fortentwickeln können. Kant benimmt sich im Streit der Facultäten mit königlicher Würde. Er spricht mit einer Unfehlbarkeit, die ihm am

Ende seines Lebens wohl anstand. Er giebt uns das Bild eines Philosophen im Sinne des Platonischen Staats, der die höchsten Geheimnisse der Regierungskunst besitzt.

Mit dieser prophetisch imperatorischen Stellung beschloss er seine Laufbahn. Mit einer Betrachtung der Materie hatte er sie begonnen; das Sternenall durchforscht; alle Seiten der Theologie, der Naturwissenschaft, der Psychologie und Metaphysik gestreift und die mannigfachsten Töne angeschlagen.

So gestählt warf er, Schlag auf Schlag, in voller Rüstung die bestehende Philosophie nieder und schuf in seinen grossen speculativen Werken, in seinen Kritiken, eine neue Ära der Wissenschaft, die des das Wahre und Falsche, das Wesen und den Schein aus eigener Machtvollkommenheit scheidenden und für die Freiheit als seine absolute Nothwendigkeit Alles aufopfernden Geistes.

Die Liebe zu seinem Geschlecht hatte ihn endlich immer mehr in das Praktische sich vertiefen lassen. Keiner Forderung, auch der nicht, dem Christenthum Rede zu stehen, entzog er sich hier und vertheidigte zuletzt tapferen Muthes die mit dem Wesen des Geistes identische Berechtigung der Philosophie zu freier Forschung im Bewusstseyn ihrer göttlichen Nothwendigkeit gegen alle beschränkende Willkür.

Er soll sich in den letzten Jahren seines Lebens mit einem Werk getragen haben: Übergang aus der Metaphysik in die Physik, welcher Titel an die von Schelling gebrauchte Wendung erinnert, wie man mit dem Rationalen an das Empirische herankommen könne? Was für ein Problem Kant eigentlich darunter verstanden hat, ist nicht zu sagen, da er es zu keiner Metaphysik, nur zu Prolegomenen einer solchen brachte, wenn er auch sich selbst unstreitig später mit dem Wahn täuschte, in der Vernunftkritik eine solche zu besitzen. Womit er sich wirklich beschäftigte, war eine Beantwortung der Frage,

welche Fortschritte die Metaphysik in Deutschland seit Leibnitz gemacht habe? In dieser nach seinem Tode erschienenen Abhandlung spricht er ein sehr entschiedenes Bewusstseyn darüber aus, dass seine Philosophie, die transscendentale oder kritische, sowohl die Fehler des Dogmatismus als die des Skepticismus vermeide, indem sie die Vorzüge derselben in sich vereinige. So kehrte er am Schluss seines langen Lebens, nur noch nach Aussen hin durch die politischen Explosionen der Zeit aufgerüttelt, ganz in sich zurück. Er starb im stillen Selbstgenuss seines thatenvollen rühmlichen Daseyns ein Jahr nach Klopstock, der mit ihm in demselben Jahr geboren war und, wie er in der Philosophie, so in der Poesie, die Deutschen zur Selbstständigkeit des Geistes emporgehoben; wie er, den Protestantismus in sich verklärt; wie er, die Revolution mit Jauchzen begrüsst und, nachdem das Haupt des Königs unter dem Beil gefallen, zwar von solch blutiger That schmerzlich betroffen sich abgewendet, darüber jedoch den Glauben an den Fortschritt der Menschheit zum Besseren, an den unvermeidlichen Sieg des Guten und Wahren, an die Freiheit und Liebe des Geistes nicht verloren hatte.

DRITTES BUCH.

DIE CONSEQUENZEN

DER

PHILOSOPHIE KANT'S.

Die Consequenzen einer wahrhaften Philosophie erstrecken sich eigentlich von ihrem Ursprunge ab durch die ganze fernere Weltgeschichte hin, da sie einen dem Geist in seiner Entwicklung nothwendigen Standpunct in der ihm adäquatesten Gestalt darstellt. Der Geist schreitet allerdings immer weiter fort und bringt so gut immer neue Philosophieen hervor, als er sich andere Sitten und Verfassungen, Confessionen und Kunstschulen erzeugt. Allein innerhalb der veränderten Totalität erhält sich der schon überwundene Standpunct als wesentliches, integrirendes, wenn auch oft vom Geist der Gegenwart, der mit seiner Zukunft ringt, gar nicht mehr ausdrücklich bemerktes Moment fort. Da er ein einst nothwendiger, wenn auch nicht absolut erschöpfender war, so hat er die Macht, immer wieder einzelne in sich zu fixiren. Wenn sie ihn auch aus dem Geist ihrer Zeit heraus modificiren, so rechtfertigt er doch zugleich seine Bedeutung eben dadurch, dass sie ihn zu erneuen gezwungen sind. Er wird ein Begriff. Platonismus, Stoicismus, Cynismus, Sophistik, Scholastik u. s. f. sind solche zu allgemeinen, immer wieder sich realisirenden Begriffen geworden. Der Kant'sche Kriticismus, dieses meisterhafte Kunstschiff, die Sympleiaden des Dogmatismus und Skepticismus unzertrümmert zu durchsegeln, hat sich ebenfalls zu solch welthistorischen Ehren erhoben.

Die Griechische Philosophie enthält die reinsten und einfachsten Prototypen aller möglichen Formen der Philosophie. Schon oben wurde an den Vergleich Kant's mit Sokrates erinnert und dabei auf den beiden vorangegangenen Entwicklungsprocess reflectirt. Es liesse sich aber eine gleiche Parallele über beide hinaus entwerfen, die zu-

nächst freilich auch nur das Interesse eines wissenschaftlichen Witzes haben würde. Fasst man nämlich Cartesius als den Erneuerer des Sokratischen Standpunctes, der aus dem Begriff des Selbstbewusstseyns ein Nichtwissen von Allem behauptet, was man eben nicht als sich selbst, nicht so deutlich und bestimmt, als sich, weiss, so werden Spinoza und Malebranche als die Erneuerer der Platonischen Idealwelt, des Schauens aller Dinge in Gott, Leibnitz aber schon durch die Spontaneität seiner Monaden als der Wiederhersteller der Aristotelischen Entelechie gelten können. Lokke's Sensualismus gliche dann dem Epikuräismus; Hume's Skepticismus dem Skepticismus; Kant's Kriticismus würde die theoretische Schwäche der akademischen Wahrscheinlichkeitskrämerei mit der praktischen Stärke des stoischen, die Apathie der Tugend, die Rücksichtslosigkeit der Pflicht vergötternden Rigorismus in sich vereinigen. Endlich aber würde auf diesen Gegensatz des Empfindens und Denkens, wie im Alterthum der Neuplatonische Idealismus, so der Schelling'sche und Hegel'sche in Triaden, wie bei Plotinos und Proklos, sich entfaltende absolute Idealismus gefolgt seyn.

Doch wichtiger, als solche Parallelen, bei denen der hinkende Bote in der näheren Darlegung nie ausbleibt, ist für uns die Frage, wo die concrete Grenze der Consequenz der Kant'schen Philosophie zu suchen sey? Denn jene durch die ganze Weltgeschichte in tausend oft unsichtbaren Canälen fortströmende Consequenz kann uns nicht beschäftigen. Wir bedürfen grösserer Bestimmtheit und können dieselbe unstreitig nur da finden, wo wir der Thatsache einer anderen Philosophie begegnen, welche die Kant'sche mit kritischem Bewusstseyn in sich aufnimmt, sie nach ihren Präcedenzen zu rechtfertigen, nach ihren nächsten Consequenzen in Ansehung ihrer Einseitigkeit zu widerlegen und dasjenige zu vollbringen sucht, was sie tadelnd an ihr vermisst. Diese Thatsache ist in ihrer Erscheinung eine getheilte. Das negativ kritische Moment ist der un-

mittelbarsten productiven Consequenz des Kant'schen Systems immanent, der Fichte'schen Subjectivitätsphilosophie, die zu einer sehr gründlichen Einsicht in das Unspeculative eines Ausgehens von verschiedenen Principien gelangte und lediglich vom Begriff des Selbstbewusstseyns aus zum Begriff des Weltbewusstseyns gelangen wollte. Das positiv befreiende, eine selbstständige Objectivität anstrebende Moment ist der Schelling'sche Absolutismus der Vernunft, welcher die Natur dem Ich als eine Homousie coordinirte. Wenn bei Fichte durch die absolute Selbsttsätigkeit des Ich die Natur zu einem blossen Bilde wurde und die Alles verdächtigende Hypochondrie des Englischen Skepticismus darin zum Deutschen Titanenwahnsinn sich aufbäumte; wenn bei Schelling durch die Construction der Einen sich selbst gleichen Vernunft in den sich entgegengesetzten Erscheinungsformen derselben als Natur und Geschichte der Wolff'sche Dogmatismus mit seiner selbstgefälligen Allwissenheit sich wiederspiegelte: so ist erst Hegel's Philosophie die vollständige sowohl negative als positive, sowohl kritische als productive Thatsache, in welche die Kant'sche Philosophie sich hineincontinuirt. Kant schloss zwischen Skepticismus und Dogmatismus einen Handelsvertrag, durch Moderantismus von beiden Seiten sich gegenseitig nicht zu ruiniren, während sie ohne freundschaftliche Synthese Bankerutt machen müssten. Hegel brachte es zu einem Bündniss auf Leben und Tod, indem er, den einen durch den andern tödtend, beide in dem Begriff der ihrer selbst als aller Realität gewissen Wahrheit auferstehen liess, so dass, wer nur auf das skeptische Moment der negativen Bewegung in seinem System achtet, ihn für einen grundlosen Nihilisten; wer aber nur auf das Dogmatische der Ruhe, der Selbstgenügsamkeit, der relativen Totalität der einzelnen Bestimmuugen desselben sieht, ihn für einen formalistischen Methodiker erklären wird. Hegel wiederholte den Schluss, den Kant von den Prämissen Hume's und Wolff's machte, aber auf einer viel höheren Stufe, denn Fichte und Schelling waren seine Prämissen.

Die Entwicklung der Kant'schen Philosophie bis zu dieser Grenze hin hat der Form nach, wie die einer jeden universellen Philosophie, folgende Momente:

Erstlich breitet sie sich für sich in einer Schule aus, welche das System des Meisters wiederholt und durch Detailausführungen befestigt.

Zweitens erhebt sich gegen dieselbe ein Kampf. Die schon bestehenden Philosophieen durch den neuen Prätendenten, der die allgemeine Aufmerksamkeit des Publicums gewinnt, im ruhigen Genuss des Besitzes ihrer Herrschaft gestört, reagiren und fördern dadurch, indem ihr Inhalt selbst das Bauzeug ist, aus welchem die neue Macht sich organisirt, einerseits ihren Sturz, andererseits, was dasselbe ist, den Sieg der über ihren Häuptern hinschreitenden Philosophie.

Drittens aber liegt in diesem Kampf der Keim zu einer positiven Fortbildung der Philosophie, welche nicht blos formal positiv, wie die im Allgemeinen mechanische Reproduction der Schule sich verhält; nicht blos formal negativ, wie die Reaction durch neues Geltendmachen schon widerlegter, verschollener Standpuncte, die Bildung zurückzuhalten versucht; sondern wahrhaft productiv eine organische, weiterstrebende Consequenz unternimmt.

In den herkömmlich gewordenen Darstellungen der neueren Deutschen Philosophie pflegt man nur das letztere Moment hervorzuheben, die beiden ersteren kaum anzudeuten, das zweite von diesen wohl gar ganz zu verleugnen. Wir, auf unserem ehrlich historischen, nicht phänomenologisch deductiven Standpunct, dürfen uns jedoch nicht erlauben, mit der Versichernng, dass es sich der Mühe nicht verlohne, flüchtig darüber hinzustreifen, sondern haben gerade die Pflicht, diesen Process in seinen verschiedenen Wendungen darzustellen. Auch dürfte in Zukunft es noch schwieriger werden, als es jetzt schon ist, den weitläufigen Apparat dazu herbeizuschaffen. Der Historiker soll Anderen, so viel es thunlich ist, die Mühe ersparen, die oft sehr

langweiligen Acten durchzugehen. Wir werden daher die productive Consequenz als eine schon so oft und so oft auch richtig geschilderte in viel kürzeren Umrissen zeichnen, als die reproductive und reagirende, und in ihr hauptsächlich nur das hervorheben, was sich auf ihr directes Verhältniss zu Kant bezieht, damit man sehe, wie in ihrem Spiegel die Philosophie desselben sich reflectirt.

Das aber wollen wir hier ein für allemal bemerken, dass wir nicht alle die kleinen Veränderungen nachzeichnen wollen, welche die vielen Kantianer am System ihres Meisters mit mehr oder weniger Verstand und Geschick vornahmen. Diese Schnörkel, diese Modificatiönchen, können nur auf Vergessenheit Anspruch machen. Das ist die Gerechtigkeit, die man ihnen schuldig ist. Um der Mnemosyne ernstlich überliefert zu werden, sind sie mit zu wenig Grund gemacht. Nicht die Originalität der Stärke, sondern der Idiotismus der Schwäche ist meistens ihr Urheber. Sie legen Zeugniss ab von der oberflächlichen Auffassung Kant's oder von der Verwirrung seiner Philosophie mit fremden Bestandtheilen, deren sich der Darsteller nicht hat entledigen können. So hatte in letzterer Beziehung z. B. Jacob ein Wolff'sches, Krug ein Fichte'sches Element in sich, das ihnen immerfort ihren Kantianismus kreuzte. Für diese mikrologische und wenig Interesse darbietende Detailkenntniss müssen wir auf historische Handbücher, wie das von Eberstein, Tennemann, Reinhold, Michelet u. A. verweisen. Wir dagegen werden vielmehr statt solcher Excerpte den Gang der Geschichte, die allgemeine Tendenz, die literarphilosophische Stellung der Schriftsteller hervorheben, von welchen Bedingungen jenes Diminutivverändern eigentlich nur Folge war. — Am wenigsten erwarte man eine bibliographische Befriedigung in Aufzählung der Compendien und Broschüren, welche Kantianer und Antikantiauer geschrieben haben, denn für diese Seite unserer Geschichte lässt sich nicht mehr leisten, als in dem kleinen, von Wendt wiederholt herausgegebenen Handbuch der Geschichte der Philosophie

von Tennemann bereits geschehen ist. Vollständigkeit und Genauigkeit sind darin gleich sehr zu loben. Nichtsdestoweniger wird unsere Darstellung auch dem Literaturfreunde, nicht blos dem Philosophen, wie wir hoffen, gar manches Neue und Übersehene bringen.

Erster Abschnitt.

Ausbreitung und Befestigung der Kant'schen Philosophie.

Eine wahrhafte Philosophie muss Epoche machen, denn sie erschafft den Zeitgenossen das höchste Bewusstseyn über ihr Wesen. Sie giebt ihnen, was keine Winkelphilosophie vermag, die mit der Klage über ungerechte Vernachlässigung so freigebig zu seyn pflegt, den reinsten Ausdruck ihres Geistes. Sie erfüllt für sie das Gebot des Delphischen Gottes. Die Sympathieen der Zeit neigen sich ihr deshalb unmittelbar zu, weil sie selbst aus dem tiefsten Innern desselben entsprossen ist. Man findet in ihr sich selbst wieder. Sie breitet sich schnell, wie es zuerst scheint, fast widerstandslos aus, weil sie eigentlich überall schon vorhanden ist. Alles ist, so zu sagen, schon schlagfertig und sie theilt nur, im Kampf sich als verbündet zu erkennen, für die Tagesordnung die Parole aus. Mit elektrischer Schnelligkeit pflanzte die Kant'sche Philosophie durch Deutschland sich fort und überschritt sogar die Grenzen desselben ziemlich früh. Folgende Momente unterscheiden sich in dieser Bewegung:

Erstlich die Entwicklung der Kant'schen Schule in Deutschland.

Zweitens der Einfluss der Kant'schen Philosophie auf die sogenannten Fachwissenschaften.

Drittens ihr Schicksal im Auslande.

Erstes Capitel.

Kant's Schule.

Die Schilderung der Kant'schen Schule, d. h. aller derjenigen, welche durch seine Philosophie sich mehr oder weniger befriedigt fanden und dieselbe mit einer stricteren oder laxeren Observanz als die einzig wahre reproducirten, leidet an dem Übelstande einer ausserordentlichan Monotonie. Die Kantianer gewöhnlichen Schlages sehen sich, wie alle ordinairen Aner, einander so ähnlich, sind so sehr nur durch ihre Namen und Wohnorte, kaum durch die Titel ihrer zahlreichen Bücher unterschieden, dass es, wie schon vorhin angedeutet worden, beinahe verlorene Mühe ist, solche *espècen* in ihren Gedankendifferenzen ausführlich zu charakterisiren. Dadurch, dass die Deutschen Universitäten vorzugsweise das Organ der Assimilation und Fortpflanzung dieser Philosophie wurden, kommt allerdings ein lebendigeres Ingrediens herein. Da eine Universität alle Wissenschaften in lebendigem Complex in sich zusammenfassen und das reinste Interesse am Wissen begründen soll, so ist wünschenswerth, um den wissenschaftlichen Sinn recht zu emancipiren und zur uneigennützigen Pflege der Wissenschaft heranzuziehen, dass auf einer jeden Universität von Zeit zu Zeit eine Philosophie Epoche mache. Den Fachwissenschaften fällt eine solche speculative Unruhe oft unbequem, allein am Ende ernten auch sie heilsame Früchte davon. Königsberg namentlich ist als Universität erst seit Kant zu einer allgemeineren Wirksamkeit, einem regeren wissenschaftlichen Verkehr, zu einer specifischen Prägnanz seines intellectuellen Charakters gekommen.

Die Verbreitung der Kant'schen Philosophie nahm den ganz natürlichen Gang, dass sie durch die protestantischen Staaten Deutschlands von Osten in der Richtung nach Südwest wanderte, indem die dem Katholicismus zugeneigten Staaten sie directer oder indirecter von sich ausschlossen.

In Königsberg selbst unterschieden sich, wenn wir von dem grösserem Publicum, das er so mächtig anzog, abstrahiren, in Ansehung Kant's zwei verschiedene Gruppen, eine von Collegen, eine von Schülern gebildete.

Kant's Hauptgedanken waren allerdings in seiner Inauguraldissertation von 1770 im Allgemeinen angedeutet, allein Dissertationen sind Schriften, die zwar veröffentlicht, zum Theil sogar *gratis* vergeben, aber doch nicht bekannt werden. Kant hatte für seine Kritik der reinen Vernunft noch einen eigenthümlichen Vorläufer, dessen Wichtigkeit jedoch vielfach übertrieben ist. Sein Schüler und Freund Th. G. v. Hippel, geb. 1741, gest. 1796, hatte in seinen herrlichen „Lebensläufen in aufsteigender Linie," Berlin 1778—81, 3 Bde. einen Professor als Dekan der philosophischen Facultät eingeführt, der den jungen Mann in das Album einschreibt und dabei etwas mephistophelisch über die Wissenschaften und besonders über die Philosophie allerdings im Kant'schen Sinne, aber nichts weniger als Doctrinair seiner Philosophie, spricht, was schon dem poetischen Genius Hippel's unmöglich gewesen wäre. Die Beschuldigung eines Plagiats aus Kant'schen Heften musste er schon früh erfahren. Er selbst äussert sich am 10. April 1781 in einem Brief an Scheffner (Hippel's sämmtliche Werke XIV. Berlin 1839, 212) folgendermaassen darüber: „Welch' ein Narr müsst' ich seyn, leugnen zu wollen, dass Kant mein Lehrer gewesen. Allein den Geist dieses Buchs zu kennen, ist genug, um einzusehen, dass der Herr Gla— mir zu viel thut. Was für ein gefährlicher Mensch ist der? Das Kant'sche Werk kommt diese Ostern gewiss heraus, und da wird sich denn auch von dieser Seite zeigen, ob ich solch eine hämische Behandlung verdient habe. — Als ob es auf Stellung bei Definitionen, als ob es auf Definitionen selbst ankäme! als ob nicht nur ein Gott und eine Wahrheit sey und als ob in meinem ganzen Buche nicht eitel praktische hausbackne Philosophie wäre!" v. Hippel und Kant blieben zeitlebens Freunde.

Kant hatte auf Hippel's poetische Prolegomena seine Vernunftkritik und auf diese seine eigenen Prolegomena 1783 folgen lassen, aber noch war das Publicum ohne besondere Theilnahme dafür geblieben, obwohl ihm Kant gegen Ende in den Prolegomenen für seinen Aufschub des Urtheils als einen Beweis von Behutsamkeit dankte. Die erste Recension in den Göttinger Anzeigen bewies sogar ein arges Missverstehen und die Wolffianer rückten mit immer mehr Entgegnungen in das Feld. Unter solchen Umständen musste es Kant höchst erfreulich seyn, dass Johann Schulze, Königlicher Hofprediger und Professor der Mathematik zu Königsberg 1784 „Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft" herausgab. In der Vorrede erzählt Schulze, dass die Kritik dem Publicum trotz der Prolegomena noch immer in Hieroglyphen geschrieben zu seyn scheine und dass Kant sein Unternehmen, den Inhalt der Kritik zugänglicher zu machen, schriftlich und mündlich gebilligt habe. Wirklich verdienen diese Erläuterungen allen Beifall. Sie verdunkeln, verwirren und besonders verlangweilen nicht, wie so manche zu ähnlichem Zweck geschriebene Bücher. In mässigem Umfang geben sie eine sehr verständige Übersicht, welche am Schluss auch eine Beruhigung für die Theologen enthält, der Kant'schen Philosophie doch wegen des Christenthums nicht zu misstrauen, da sie ja in göttlichen Dingen aller Bestimmung sich enthalte, also der Offenbarung und den Geheimnissen des Glaubens freien Spielraum lasse. Diese Darstellung hatte einen sehr günstigen Erfolg und kann als die Wetterscheide der allgemeinsten Ab- und Zuneigung in Betreff der Kant'schen Philosophie angesehen werden. Dadurch ermuntert liess Schulze (obschon auf dem Titel des gleich zu nennenden Buchs Schultz gedruckt ist, so ist es doch dieselbe Person mit dem Verfasser des zuvor genannten) 1789 zu Königsberg den ersten und 1792 den zweiten Theil einer „Prüfung" der Kritik der reinen Vernunft folgen, worin er besonders das Verhältniss der Mathematik zur Philosophie untersuchte und Kant wegen der trans-

scendentalen Ästhetik und wegen seiner Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urtheile gegen die Einwürfe von Feder, Titel und Eberhard rechtfertigte. Er starb ein Jahr nach Kant 1805.

Eine ganz andere Stellung zu Kant nahm sein College Christian Jakob Kraus ein, geb. 1753, seit 1781 Professor der praktischen Philosophie und der Cameralwissenschaften an der Königsberger Universität, gest. 1807. Er war Kant's Schüler; ein Mann von ausserordentlichem Umfang und nicht geringerer Gründlichkeit im Wissen, der zugleich ein seltenes Lehrtalent besass. Er war der abstractesten Metaphysik fähig, allein er wandte sich ihr, je älter er wurde, immer mehr ab. Das Studium der Mathematik, der Sprachen, der Nationalökonomie fesselte ihn aufs Lebhafteste. Ohne die Wichtigkeit der Metaphysik zu verkennen, allein über die Unergiebigkeit ihrer Resultate sich ärgernd, ward er im Gegensatz zu Kant's theoretischem Streben der Mäcen des praktischen. Beide Männer ergänzten sich gewissermaassen, was selbst von Seiten der persönlichen Unruhe und Ängstlichkeit, die in Kraus vibrirte, der Fall war, welche gegen Kant's Gemessenheit sehr abstach, der ihn übrigens, so kraus seine Individualität ihm oft seyn mochte, ausserordentlich hochschätzte und ihn sogar mit Kepler verglichen haben soll. Er zog eine Menge Preussischer Staatsmänner zu gediegener Bildung heran. Einer derselben, v. Auerswald, besorgte eine Ausgabe seines reichhaltigen Nachlasses, über dessen philosophische Bedeutung Herbart eine interessante Abhandlung hinzufügte. Sein Leben und Wirken wurde sehr anziehend und lehrreich von Professor J. Voigt (Kraus' vermischte Schriften, VIII. Königsberg, 1819) beschrieben. Namentlich ist der darin vorkommende Briefwechsel, unter andern mit Jacobi, wichtig.

Der dritte hier zu nennende College Kant's, der Schulze's Hingebung mit Kraus' Selbstständigkeit vereinte, war H. L. Pörschke, geb. 1752, gest. 1812 als Professor der Philosophie und Pädagogik. Er war Kant's vieljähriger,

vertrauter Freund, ein lern- und lehreifriger Mann. Wir würden von ihm noch weniger wissen, als der Fall ist, wenn nicht Kraus in seinen Briefen seiner erwähnte und in der Fichte'schen Correspondenz (a. a. O. II. 365—73) einige Briefe von ihm aufbehalten wären, in denen er sich selbst mit vieler Laune als einen alten Studenten schildert und auch eine treffliche Beschreibung Kant's giebt. Er sehnte sich auch, wie Reinhold, nach einer Philosophie ohne Beinamen. Von einer kritischen wollte er so wenig wissen, als man von einer Euklideischen Geometrie spräche. Die Kantianer, welche er eine Rotte nannte, waren ihm in tiefster Seele verhasst. Er selbst hatte kein System. Man kann ihn keinen orthodoxen Kantianer, eher wohl einen eklektischen nennen, dessen Seele die schönste Begeisterung für Freiheit und Würde des Menschen war. Seine anthropologischen Aufsätze, seine tiefempfundene Moral, welche von Lastern und Tugenden in Theophrast's Weise treffende Schilderungen giebt, beweisen seine Feinsinnigkeit. Vor Allem verdienen seine „Gedanken über einige Gegenstände der Philosophie des Schönen“ Libau, 1794, eine Auszeichnung, auch wegen des guten Styls, worin sie geschrieben sind. Bei einem so gedankenreichen Buche, einer so seelenvollen und witzigen Darstellung kann uns eine rechte Wehmuth befallen, welch' eine Menge Pflanzen auch in der Literatur erst verwesen müssen, um eine Dammerde zu erzeugen, aus welcher ein üppigerer Aufschuss möglich wird. Was für schlechte Ästhetiker haben es nicht zu langlebiger Dauer gebracht! In der That, Pörschke's Buch verdiente dem Wust der Maculatur entrissen zu werden.

Neben diesen Collegen Kant's sind jüngere Schüler zu nennen, die ihm in den letzten Jahren seines Lebens freundlich zur Hand gingen, wie Dr. Jachmann, der auch Notizen zu einer Biographie Kant's mittheilte; Magister Gensichen, der schon bei der Naturgeschichte des Himmels erwähnt ward; Rink, der auch Professor der Theologie an der Universität wurde, Ansichten über Kant's Le-

ben schrieb, die Pädagogik und die physische Geographie herausgab; G. B. Jäsche, der Herausgeber der Logik, welcher Professor zu Dorpat wurde und sich besonders mit zweierlei beschäftigte, erstens mit einer Architektonik der Wissenschaften, von welcher er schon 1795 im Philosophischen Journal, I. 4, 327 ff. unter dem Titel: Idee zu einer neuen systematischen Encyklopädie aller Wissenschaften, eine Grundlage mittheilte; und zweitens mit einer ausführlichen Bekämpfung des Pantheismus, über welche nur zu sagen ist, dass er diesen überall findet, wo er nicht den Deismus trifft. Sie ist daher voll von ungewollten Ungerechtigkeiten. —

Nächst Königsberg setzte sich die Kant'sche Philosophie in Berlin fest, mit welchem Kant durch die Akademie, durch Lambert, Mendelssohn, Nicolai, Biester und dessen Monatsschrift zeitlebens in Verkehr stand. Durch Mendelssohn unterstützt entwickelte sich hier besonders Salomon Maimon, 1753 in Litthauen geb., 1800 in Niederschlesien gestorben, der Sohn eines armen Rabbiner, der seine merkwürdigen Lebensschicksale selbst beschrieb. Er schrieb sehr viel, sowohl an Journalen, namentlich am Niethhammer'schen, als auch in eigenen Büchern, von welchen sein „Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens, nebst angehängten Briefen des Philalethes an Änesidemus“ Berlin 1794, das philosophisch bedeutendste ist. Wenn Maimon so oft als ein stricter Anhänger Kant's genannt wird, so ist das in dem Grade falsch, dass er ihn vielmehr in vielen Puncten bestritt. Vorzüglich bekämpfte er die Antithetik als unvernünftig, indem die Vernunft, wenn sie als Totalität sich mit sich in Widerstreit setzen könnte, nicht mehr Vernunft seyn würde. Die Kategorieen nahm er als solche an, forderte aber einen Nachweis, dass sie auf das Sinnliche angewendet werden dürften. Im Wesentlichen gab er Kant Recht, das Vermögen der Erkenntniss vor dem wirklichen Erkennen einer Kritik zu unterwerfen. Allein dies hinderte nicht, einen Skepticismus in ihm aufwachsen zu lassen, der aus Kant's Sy-

stem selbst entsprang. Mit Reinhold hielt er die Kant'sche Philosophie bei aller Hochachtung für dieselbe, weder für die einzig mögliche, noch für die beste. Als einen neuen Grundsatz stellte er den der Bestimmbarkeit auf, d. h. er wollte in den Kategorieen selbst den Übergang zum Reellen nachweisen und versprach sich von der Durchführung dieses Gedankens eine neue Organisation der ganzen Philosophie. Kant hat sich gegen Vorwürfe dieser Art, dass der Zusammenhang zwischen den Kategorieen und den concreten Objecten bei ihm fehle, z. B. gegen Eberhard, immer durch seinen Schematismus vertheidigt, der im Grunde wirklich für ihn das Geforderte leistete. Maimon sympathisirte mit Allem, was über Kant's Philosophie in zweifelndem Ton sich äusserte und begrüsste daher den Verfasser des Änesidemus so gut als Reinhold's Fundamentallehre, gegen welche derselbe sich kehrte, mit höchstem Beifall, obwohl er natürlich auch mit diesem nicht völlig übereinstimmte, wie er Reinhold in einem Briefe sogar von himmelweiter Verschiedenheit (Reinhold's Leben, 375) sprach, während er im ersten Brief an Änesidemus (Theorie des Denkens, 293) versichert hatte, in der Hauptsache mit ihm einig zu seyn und nur in gewissen Stücken von ihm abzuweichen. Maimon war voll von kleinen Neuheiten und wusste sie in einem ziemlich guten Styl, einer zum Theil witzig seyn sollenden Fortsetzung der Mendelssohn'schen Verstandeseleganz vorzutragen. Er war ein recht Talmudischer Ideenspalter, ein Zerdenker, ein für die geschickte Verwirrung des Einzelnen fruchtbarer, aber für die Organisation des Grossen und Ganzen leerer Geist.

Es charakterisirt ihn, dass er auch ein philosophisches Wörterbuch, Berlin 1792, Erstes Stück, unternahm. Schmid in Jena (Wörterbuch zum leichteren Gebrauch der Kant'schen Schriften, 2te Ausg. 1788) war ihm darin vorangegangen; Mellin und Krug folgten. Wenn für irgend ein Gebiet des Wissens Wörterbücher erscheinen, so ist dies ein Beweis, dass das Publicum die Sache nicht mehr ignoriren kann und das Bedürfniss der Bekannt-

schaft mit ihr eingesteht. Es will schnell und prompt über Dinge unterrichtet seyn, die ihm aus den Tagesdebatten jeden Augenblick in die Ohren klingen. Es will in Ansehung derselben nicht mehr die Schande der Unwissenheit haben. Sie sind zu allgemein wissenswürdigen Artikeln geworden. Es will auch wohlfeilen Kaufs die Eitelkeit befriedigen, mit dareinsprechen zu können. Was heisst nur, wurde damals gefragt, transscendental, synthetisch, Paralogismus, Schematismus u. s. f.? Wie übersetze ich mir diese Schulausdrücke in die Sprache des gemeinen Lebens, der Conversation? In solcher Noth kommen die Einflüsterungen eines Wörterbuchs gelegen. Man versteht wahrscheinlich die Erklärung nicht, die man darin findet, aber man hat sie doch nachgeschlagen und fühlt sich schon durch diesen formellen Act in seinem intellectuellen Gewissen beruhigt. Es ist unmöglich, Philosophie aus einer lexikalischen Behandlung lernen zu wollen. Das philosophische Wissen beruht gerade auf dem strengsten Zusammenhang, auf dem consequentesten Fortschritt, auf der Haltung, die ein Gedanke dem andern giebt und von ihm empfängt. Eine lexikalische Anordnung zerreisst den Zusammenhang, hebt den Fortschritt auf, zerbröckelt die Continuität der Begriffe. Je besser ein derartiges Wörterbuch ist — und man muss Schmid, wie Maimon und Mellin loben —, um so mehr wird man finden, dass es eigentlich kein Lexikon ist, sondern der Erklärung einzelner Ausdrücke wegen auf grössere Artikel als auf kleine Abhandlungen verweist, in deren Verlauf die gewünschte Erklärung vorkommt. Maimon's Wörterbuch begann mit dem Artikel Aberglauben und endete mit dem Artikel Zweifel, den beiden Grenzen, zwischen denen ein Jude, der sich vom Rabbinismus durch Aufklärung frei gemacht hat, fast immer schwanken wird. Mellin, Prediger an der Deutsch-reformirten Gemeinde zu Magdeburg, neigte auch zu einer solch' isolirenden Betrachtung der philosophischen Begriffe. Schon in seinen Marginalien zeigte er einen Hang zu solcher Manier. Sein Wörterbuch, 6 Bde. 1797—1803, ist

übrigens eine solide Arbeit, welche an sich der Kant'schen Philosophie zur Zierde gereicht. Man muss in dieser selbst eine Veranlassung zur alphabetischen Zerstückelung finden. Das Ausgehen von verschiedenen Vermögen; das stete von Vorn Anfangen Kant's, das diesem allerdings, wie gezeigt worden, als ein Beweis von Unbefangenheit und naiver Rücksichtslosigkeit gegen sich selbst hoch anzurechnen ist; die erzählende Weise, in der er darzustellen pflegte; die Kunst, mit welcher er in kleineren Aufsätzen, vom systematischen Connex abstrahirend, einzelne Begriffe der Philosophie behandelt hatte; alles dies mochte eine solche Zerreissung des Denkens in seine Momente begünstigen. Bei der Fichte'schen, Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie ist eine solche dem Begriff des speculativen Wissens widersprechende Formirung desselben noch nicht versucht worden. Das Krug'sche Wörterbuch hat eine Menge von Artikeln aufgenommen, die gar nicht zur Philosophie als solcher, sondern zur positiven Medicin, Jurisprudenz und Theologie gehören.

Als der kanonische Repräsentant der Kant'schen Philosophie zu Berlin ist J. G. C. Kiesewetter anzusehen, der auch Kant's eigene Belehrung in Königsberg genossen hatte. Kiesewetter besass gerade Capacität genug, um das, was ihm gegeben wurde, unverändert in sich aufzunehmen und, weil dies Erworbene ihm nicht durch die Reaction eines eigenen Denken gestört wurde, es auch Anderen mit grosser Glätte wieder darstellen zu können. Die bornirte Zuversicht, mit welcher solche Naturen das ihnen Überlieferte reproduciren, und das Bedürfniss, das sie haben, nicht für sich zu besitzen, sondern Andern ihre gelernte Weisheit beizubringen, der Docententic, macht sie in ihrer Rolle unschätzbar. Man darf nur Titel Kiesewetter'scher Schriften lesen, um dies Empressement zu erkennen. Er ist, was man, zumal an Philosophen, so sehr liebt, bescheiden und wagt nur einen Versuch. Er will fasslich seyn, denn dadurch verderben es ja die Philosophen immer mit dem gebildeten Publicum, dass sie eine

so kauderwelsche Sprache führen; er will die wichtigsten Wahrheiten lehren, denn Wahrheit an und für sich würde schon unfasslich seyn. Er giebt eine Auswahl der Wahrheiten, wie einem von der Zeit gedrängten Reisenden ein gefälliger Cicerone nur die wichtigsten Merkwürdigkeiten einer Stadt zum Augenschein bringt. Er giebt Unterricht in der neueren Philosophie, denn es handelt sich darum, mit der Zeit fortzuschreiten; kennt man das Neuere, wird man auch das Ältere zu fassen und, was die Hauptsache ist, zu beurtheilen wissen. Kiesewetter schreibt für Uneingeweihte. Mann, lass dich küssen für diese Erfindung! Uneingeweihte! Welch zarter Ausdruck für das Nichtgeschult-, nicht gehörig Vorbereitet-, für das Unwissendseyn. Uneingeweiht! Es bedarf nur einer kleinen Ceremonie, einer gewissen Manipulation, nur des Ankaufs deines Büchleins für wenige Groschen — und der Vorhang steigt, das Mysterium giebt sich bloss, man ist eingeweiht. Man weiss nun auch, was kategorischer Imperativ, Antinomie, Transscendentalästhetik u. s. w., was alle diese noch vor wenigen Stunden so impalpabeln Sächelchen besagen wollen. Aber damit noch nicht zufrieden, giebst du, umsichtiger Lehrer, in einem Anhang uns noch einen gedrängten Auszug aus dem fatalen Buch, der Vernunftkritik. Wer von uns Geschäftsmännern, die wir gebildet genug sind, der Philosophie gern ein Stündchen unserer kostbaren Zeit zu widmen, hat denn Musse genug, ein so dickes und abstruses Buch, als das Original, durchzulesen? Dank dir, du bietest uns einen Auszug. Ja, damit noch nicht zufrieden, einen gedrängten. Können wir mehr — oder eigentlich weniger — wünschen? Doch selbst damit beruhigt deine Menschenfreundlichkeit sich noch nicht, sondern du fügst noch die Erklärung der wichtigsten darin vorkommenden Ausdrücke der Schule hinzu, damit man ganz *au fait* und im Gespräch, im Salon bei philosophischen Materien nie *hors de combat* gesetzt, genug auch darin ein *comme il faut* sey. Dieses Büchlein, dessen Titel das Eigenthümlichste, erschien Ber-

lin 1795, nachdem Kiesewetter sich schon durch seinen Grundriss einer allgemeinen Logik nach Kant'schen Grundsätzen in zwei Bänden, 1791, welche noch 1825 wieder aufgelegt wurde, den Ruf eines hellen Kopfes erworben hatte. Kiesewetter, der sich nicht einmal Philosoph, sondern gemeinverständlich Doctor und Professor der Weltweisheit nannte, der auch gute Toilette zu machen, überhaupt mit Anstand zu leben und selbst Damen fasslich zu seyn verstand, wurde der eigentliche Modephilosoph des Kantianismus. Er war es, der auch die Frageform, in welcher Kant die Hauptprobleme seines Philosophirens zusammengefasst hatte, besonders in Umlauf setzen half. Was kann ich wissen, was soll ich thun, was darf ich hoffen? Nicht wahr, das klingt viel humaner, als das barsche: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? Vor dieser Frage steht man wie angedonnert über den seltsamen Einfall des Philosophen, bei jenen Fragen hingegen gesteht man sich mit heimlichem Beifall ein, sie vor der Belehrung durch den grossen Kant für sich auch schon gekannt zu haben. Und das Alles verdanken wir der Kiesewetter'schen Popularisirung.

Hier ist wohl der geeignetste Ort, eines Mannes zu erwähnen, der ganz Kiesewetter's Gegentheil war und den grössten Theil seines Lebens in Berlin zubrachte, nämlich des Arztes J. B. Erhard's, geb. 1766 zu Nürnberg, gest. 1827 zu Berlin. Erhard war Autodidakt. Schon früh von dem Reiz der Philosophie ergriffen und 1786 von Wolff zu Kant fortgehend, wollte er Alles um sich herum, insbesondere auch die Frauenzimmer, zumal wenn sie seine Geliebten wurden, zu seinen Ansichten bekehren. Er wurde vom Studium Kant's entzückt. Eine Wiedergeburt seines ganzen Menschen ward dadurch bewirkt. Die Lectüre der praktischen Vernunft rührte ihn zu seligen Thränen! Er musste dem Drange seines Herzens genug thun und nach Königsberg reisen, seinen geistigen Vater von Angesicht zu Angesicht zu sehen, der auch ganz erbaut von ihm war und der erklärte, dass er mit ihm sehr gern beständigen

Umgang haben möchte. Erhard hatte, trotz seiner sentimentalen Schwärmereien auf der Hallerwiese zu Nürnberg mit Danaë und Diotima, in seinem persönlichen Betragen etwas Cynisches, besass aber viel Charakter und aufrichtige Begeisterung für das Wohl der Menschheit und einen scharfen Verstand. Mit Schiller, Reinhold, Novalis, Fichte, Baggesen, namentlich aber mit dem merkwürdigen, in speculativer Selbstzerfleischung am Kant'schen Dualismus von Sinnlichkeit und reiner Vernunft verblutenden Baron Herbert in Klagenfurt, stand er in vielfachem Verkehr und war recht für ein συμφιλοσοφεῖν, für ein sociales Philosophiren gemacht. Er war übrigens von Kant gar nicht abstract abhängig, sondern wusste sich ein freies Urtheil zu erhalten. Varnhagen v. Ense, dieser freiwillige Archivar so grosser Briefschätze, dieser Grosssiegelbewahrer tausend biographischer und literarischer Geheimnisse, dieser unermüdliche Portraitmaler unserer Zeitgeschichte, hat sich das Verdienst erworben, Erhard's Denkwürdigkeiten, d. h. seine Autobiographie und seinen Briefwechsel, 1830 zu Stuttgart herauszugeben (vgl. die schöne Charakteristik von Karl Gutzkow in dessen Beiträgen zur Geschichte der neuesten Literatur, Stuttgart, 1836, II, 57—66). Die Biographie und zwischenleitende Reflexionen zwischen den Briefen sind wieder abgedruckt in Varnhagen's Denkwürdigkeiten und vermischten Schriften, Mannheim 1837, I, 204 ff. Wir können uns nicht enthalten, eine ausserordentlich gelungene Schilderung daraus mitzutheilen, in welcher Varnhagen mit der meisterhaften Spürkraft und Combination, die ihm für solche Gegenstände zu Gebote steht, die socialen Wirkungen der Kant'schen Philosophie als gleichsam einer neuen Religion, die sich ausbreitet, darlegt: „Wir sehen sie als Gegenstand der höchsten Beziehungen und Bedürfnisse eines weiten Menschenkreises von Königsberg über ganz Deutschland, bis nach Hamburg und Kopenhagen und bis nach Wien und Triest ausstrahlen, sehen, wie sie erweckt, befeuert, das Höchste verheisst, und zuletzt doch nur eine missliche Be-

friedigung gewährt. Die redlichsten und begabtesten Männer und Jünglinge, ja auch Frauen, durchwandeln mit Eifer diese Bahn, erreichen auch das Ziel; aber nach der ersten Freude finden sie sich bald in unleidlichem Zwiespalt, in fürchterlicher Enge. So lange sie untersuchen, ist Alles gut, aber mit ihrem Ergebniss wissen sie nichts anzufangen und möchten es doch zu allen Leistungen gebrauchen. In die Breite des Lebens folgt ihnen kein Gewinn, in der Wissenschaft wird jeder Fortschreitende ihr Feind, ihrer eigenen Philosophie nach müssen sie aufhören zu philosophiren. Sie haben weggeräumt, was in ihrem Rücken lag; was vor ihnen aufkeimt, müssen sie verneinen; aber die Lebensfluthen des Vorhergegangenen wie des Nachfolgenden überströmen unaufgehalten die machtlose Verneinung. Wie dieses Schicksal der Kant'schen Philosophie, sich nicht als ethisches Heil der Menschheit zu legitimiren, verbunden mit der Enttäuschung, welche die Geschichte dem Wahn, in der Französischen Revolution ein solches materielles Heil alsogleich zu erleben, durch deren eigne Entwicklung spielt, wie dieses Geschick von den einzelnen Betheiligten getragen und verarbeitet wird, ist hier (in der Erhard'schen Briefsammlung) in merkwürdigen Verschiedenheiten dargelegt. Wir sehen dem Tode gewaltsame Opfer fallen, sehen das bewegliche Talent sich in neue Gestaltungen hinüberwinden, zarteres Gemüth nur hoher Liebesinnigkeit pflegen, andern Sinn sich zur gemeinen Welt zurückwenden. Erhard war einer der beharrlichsten Anhänger seines grossen Meisters; aber auch ihn drängte seine hauptsächliche Lebensthätigkeit zu andern als philosophischen Gegenständen, und seine noch übrige philosophische Beschäftigung ging, darin ächt Kantisch, nicht auf eigentliche Speculation mehr aus.“ Die Abhandlungen Erhard's sind noch nicht gesammelt. Eine, über die Narrheit und ihre ersten Anfänge und eine andere über die Melancholie stehen im ersten und zweiten Bande der Beiträge zur philosophischen Anthropologie von Wagner, Wien 1794 und 1796. Zwei andere befinden sich im Niethham-

mer'schen philosophischen Journal; die eine, I. 2, 1, 1795, enthält eine sehr geistreiche Darstellung des Ideals der Bosheit, aller Maximen, die dasselbe einschliesst u. s. f. unter dem Titel: Apologie des Teufels; die andere II, 4, 1, 1795 giebt einen Beitrag zur Theorie der Gesetzgebung durch eine Abhandlung über das Princip der Gesetzgebung, insofern der Inhalt der Gesetze dadurch bestimmt wird. Ausserdem haben wir auch noch in Reinhold's Schrift über das Fundament des philosophischen Wissens, Jena, 1791, 141 ff. die Prüfung einer Beurtheilung der Reinhold'schen Theorie des Vorstellens.

Wenn die Kant'sche Philosophie zu Berlin sich so modisch herausputzte, wie durch Kiesewetter geschah, so wurde sie in Halle scholastisch popularisirt. Noch hatte auf dieser Universität der Wolffianismus die Oberhand. Die Theologie, die als pietistische erst einen solchen Kampf mit ihm bestanden, hatte ihn, wie es ihr mit den meisten Philosophieen zu gehen pflegt, allmälig zu ihrem Vorurtheil gemacht. Der Philosoph Eberhard kämpfte für ihn. Maass, einer jener gründlichen, geschmackvollen und ehrenwerthen Kathederhelden, an denen Deutschland reicher ist, als irgend eine Nation, blieb, ohne sich den Einflüssen des kritischen Idealismus ganz zu verschliessen, doch in vielen Puncten noch dem Wolff'schen System getreu. Erst L. H. Jacob, geb. 1759, gest. 1827, warf sich mit jugendlichem Eifer in die Kant'sche Philosophie. Zwei Schriften von ihm, über die Unsterblichkeit der Seele und über das Daseyn Gottes, worin er die moralische Argumentation vortrug, befeuerten ihn und er betrieb nun, zumal Kant ihm auch für sein erstes gegen Mendelssohn gerichtetes Büchlein selbst einige Worte schrieb, die Propaganda der neuen Lehre durch Vorlesungen, Compendien und Recensionen in einer wahren Hetze. Er war eine polypragmosynesche Natur. An sich ohne eigene Ideen, die ihm zu schaffen gemacht hätten, wusste er die Gedanken Anderer leicht zu assimiliren und dadurch, dass er Alles unter das Joch des hausbackenen Menschenverstandes beugte,

vortheilhaft auszubeuten. Er schrieb demzufolge einen mittelmässigen, oft ledernen Styl, der in seiner Verstandeshelle, eingefasst von gewöhnlichen Redeblumen, wie ein mässig tiefer, die Seichtheit kaum verbergender Bach, vor den Ohren des Publicums mit biederer, den Armen am Geist so wohlthuender Geschwätzigkeit hinmurmelte. In der That, Jacob's Verdienste um die Regulirung des Russischen Geldwesens und der Russischen Gesetzgebung, als er in Charkow und Petersburg während der Französischen Invasion lebte, sind gewiss grösser, als die, welche er sich um die Philosophie erworben hat. Auch seine Polizeiwissenschaft übertrifft das Lehrbuch der empirischen Seelenwissenschaft, das er für die Lehranstalten des Russischen Reichs verfasste, unendlich. Es hat mit ihm eine ähnliche Bewandtniss, wie mit Pölitz, der auch in die Philosophie hineindilettirt hat, dessen Wirksamkeit aber man ganz ausserhalb derselben suchen muss. Jacob galt als Lehrer des Kantianismus gewiss mit Recht für einen der ersten Kantianer, nur hatte er nicht die geringste speculative Eigenthümlichkeit, vielmehr behielt er in seinen Lehrbüchern, z. B. im Grundriss der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe der Metaphysik, Halle 1800, vierte Auflage, sehr Vieles von der Wolff'schen Philosophie bei und vermischte es sehr widrig mit den Principien der Kant'schen, so dass man zwischen Dogmatismus und Kriticismus hin und her taumelt. In seiner „Allgemeinen Religion für gebildete Leser“ Halle 1797, wärmte er die alte Physikotheologie in der grössten Breite wieder auf und gestand in der Vorrede S. XVII, selbst nicht recht zu wissen, ob er die Meinung Kant's getroffen habe oder nicht, weshalb er auch den unsterblichen Mann für seine Behauptungen nicht verantwortlich gemacht haben wollte.

Ein viel schärferer Denker war Hoffbauer, der zu Halle 1823 starb, im abstract logischen Calcul eine ausserordentliche Gewandtheit besass und besonders in der Criminalpsychologie Werthvolles leistete. Er hat auch viel geschrieben, wie alle Kantianer.

Der letzte derselben in Halle war J. H. Tieftrunk, gest. 1835. Er begann theologisch. Seine Censur des protestantischen Lehrbegriffs, wovon noch weiter unten die Rede seyn wird, machte ihm zuerst einen Namen. Später warf er sich auch in die Politik und redigirte viele Jahre lang den Halleschen Courier. Die Zusammenstellung der kleinen Schriften Kant's (s. meine Vorrede zu Bd. I. der sämmtlichen Werke XXVI ff.), in welcher er schon einen anonymen, aber nicht, wie er, von Kant gutgeheissenen Vorgänger fand, half seinen Namen verbreiten. Er war ein mannigfach unterrichteter Mann, dem es ernstlicher, als vielen Kantianern, um Wahrheit zu thun war. Nur wusste er späterhin, nachdem er, was sich immer rächt, die weitere auf Kant und Fichte gefolgte Entwicklung der Deutschen Philosophie bei Seite geschoben hatte und doch der dadurch bewirkten allgemeinen Ideeumwälzung sich nicht hatte entziehen können, gar nicht recht, wie er sich mit so manchem Zweifel, der in ihm entstanden war, benehmen sollte. Er warf sich daher auf eine Verbesserung der Philosophie durch Reinigung ihrer Sprache. Dieser Schritt ist oft der Schritt der Verzweiflung, im Denken selbst zu einer Befriedigung zu gelangen. Es ist die Auskunft oder besser Ausflucht, welche das Publicum so häufig nimmt, die Entzweiung der Philosophen unter einander für Wortstreit zu erklären. Man setzt voraus, die Sprache müsse doch am Besten selbst wissen, was sie sagen wolle. Man dürfe also nur sie befragen, nur ihr die Urgedanken ablauschen, um zur Wahrheit zu kommen und nichts Falsches vorzubringen. Man vergisst, dass der Geist als der Schöpfer der Sprache auch Herr ihrer Wörter ist und dass deren Bedeutung zu bestimmen zu seinen Majestätsrechten gehört. Bei Tieftrunk lag diesem Schritt ein wirkliches philosophisches Interesse zu Grunde. Seine beiden letzten Bücher, das Weltall nach menschlicher Ansicht und die Denklehre in reindeutschem Gewande, enthalten vollkommen speculative Stellen, die seinem Geist die grösste Ehre machen. Aber dann wird er plötzlich ba-

rock. Der philosophische Drang überschlägt sich. Es kommt zu parodistischen Anspielungen; Seyn oder Nichtseyn, sagt Hamlet, ist die Frage. Aber, ruft Tieftrunk, Seyn oder Etwas seyn, ist auch die Frage! Es kommt zu Bildern, die eine groteske Ungeheuerlichkeit haben; er lässt einmal den Löwen und die Mücke das Weltall durchstöhnen. Es kommt zu den possirlichsten Monologen. Er fühlte den Dualismus zwischen Vernunft und Sinnlichkeit sehr lebhaft und wollte durchaus von einem nur unsinnlichen, übersinnlichen Geist nichts wissen. Da führt er uns in der Logik einen körperlosen Geist vor, der zum Todtlachen im Universum nach Materie seufzt und jammert, ohne die er sich so matt und nichtig ist. Die Sprachverdeutschung vollendet diese Lächerlichkeiten. Statt sich orientiren sagt er: sich ostnen; statt reflectiren: bewissen; statt Vernunft: Emporkraft; statt Quantität: Begrössung; statt Subsumtion: Unterfassung; statt Verstand und Urtheilskraft auch: Binnenkraft; statt in der Zeit denken: bezeiten u. s. w. Schade um die Kraft, welche Tieftrunk, der erst ganz plan schrieb, auf diesen krausen Purismus verwendet hat. Aber zu solchen Verzerrungen verdammt der Geist der Zeit die, welche ihm nicht folgen wollen und doch sich seiner ganz zu entschlagen noch zu viel Offenheit für ihn haben. Sein contagiöses Miasma bricht dann in solchen Aftergebilden aus. In Halle war Tieftrunk, da Gruber und Gerlach auch stark das Jacobi'sche Element in sich aufgenommen haben, eigentlich der letzte Kantianer; auch Niemeyer war vor ihm gestorben.

Im benachbarten Leipzig, dem Sitz der socialen Popularisation der Wissenschaft, übersetzte F. G. Born die Hauptwerke Kant's ins Lateinische (IV Bde. 1796—98) und bewährte damit den Ruf der Sächsischen Philologie. Diese Übersetzung wurde besonders in den Bibliotheken der Deutschen katholischen Klöster und Unterrichtsanstalten verbreitet, damit man doch der Zeitphilosophie nicht ganz den Rücken kehrte. Man berechnete dabei auch wohl, dass der Lateinische Ausdruck, so schulgerecht, selbst ele-

gant er war, doch Vieles heilsam abstumpfte. Born gab auch einige kleinere Schriften in Bezug auf Kant heraus, Doch war der eigentliche Repräsentant des Kantianismus am Ende des vorigen Jahrhunderts zu Leipzig der Professor K. H. Heydenreich, geb. 1764, gest. 1801. Dieser Mann schwärmte für Klopstock und Kant ohne Gehalt. Er hatte Talent und Sinn für Philosophiren, war aber mehr ein poetisirender Rhetor und verschwemmte durch seine Declamation beständig, was von wirklicher Philosophie durch die Lectüre von Philosophen in ihm sich ansetzte. Zum eigentlichen Studium liess ihn übergrosse gesellige Zerstreuung, ewiger Kampf mit seinen Gläubigern und die Hast, mit welcher er zu ihrer Befriedigung Bücher schreiben musste, nicht kommen. Ein Buchhändler, dem er den Termin in Ablieferung eines Manuscriptes nicht eingehalten hatte und dem er verschuldet war, belegte ihn einmal sogar mit Wechselarrest, was natürlich auf seine öffentliche Stellung sehr nachtheilig einwirkte. Solche sanguinische, unruhige, unordentliche Naturen, wie Heydenreich, wollen endlich von der Philosophie ganz was Anderes, als Wissenschaft und als die durch dieselbe mögliche Beseligung. Sie wollen acute moralische Stärkung, weil sie sich ihren Versuchungen beständig erliegen sehen. Sie wollen nicht geistestiefe Erhebung durch den Begriff der Idee, nur schnelle, die Phantasie beschäftigende Enthebung aus ihren irdischen Verlegenheiten zu einem sorgenfreien, wolkenlosen Horizont. Gern möchten sie Anakreontisch bekränzt, mit Epikurischem Lächeln, die Schönheit der Welt, der Natur, die Süssigkeit der Liebe und Freundschaft geniessen. Statt dessen müssen sie aus Noth oft einem unfreiwilligen Stoicismus huldigen und die Stirn mit den Runzeln des endlichsten Verdrusses über Geldmangel bekleiden. Beweglich, wie sie sind, lassen sie sich zuletzt auf Alles ein, wenn sie nur einen soliden Erwerb hoffen dürfen. Sie verknechten sich den Buchhändlern. Das lohnendste Feld für den Geldertrag ist immer das erbauliche, denn viele Menschen sind mit ihnen

im gleichen Falle. Der Gedanke Gottes soll für sie eine Art Talisman werden, die fatalen Dämone ökonomischer Bedrückung, körperlicher Leiden, eines unvorsichtig zerrütteten Rufes zu bannen. Das erste, beste Erbauungsbuch, der Katechismus, die Bibel, würde für sie das Angemessenste seyn; allein sie sind zu verweichlicht, halten sich als gebildete Menschen in einer leeren Vornehmheit einer höheren Form für bedürftig und nennen die Reflexionen, in denen sie Beschwichtigung ihrer Übel suchen, Philosophie. Ihre nächsten, dringendsten Pflichten, deren Erfüllung ihnen unendliche Heiterkeit schaffen würde, übersehen sie gern und werfen sich mit gemachtem Schwung in eine unbestimmte Weite, die sie Gott nennen. Ach! es ist traurig zu sagen, aber es ist wahr, bei vielen Menschen culminirt der dürftige Egoismus ihrer Frömmigkeit nur in Geldverlegenheiten. Zu diesen persönlich, besonders als Gesellschafter, oft sehr anziehenden Individualitäten, die Geist genug haben, über ihren wahren Zustand oft bis zum Todtenbett hin sich zu täuschen, gehörte Heydenreich. Die in ihm flackernde Sinnlichkeit jagte ihn in die Ästhetik; er verwechselte seine lebhafte Empfindung für das Schöne mit einer Erkenntniss desselben. In seiner Unruhe hatte er tausend Einfälle, die er als Originalideen über die interessantesten Gegenstände der Philosophie veröffentlichte. Fünf Bände schüttete er davon aus! Endlich wurde er der Religionsprediger unter den Kantianern. Mit seinem Anflug von Poesie, mit seiner Klopstock'schen Feierlichkeit, seinem Anreiz zum Denken, mit Kant'scher Terminologie, schrieb er über den Atheismus, schrieb er ein mehrbändiges Taschenbuch für denkende Gottesverehrer u. s. w. und machte sich durch seinen sentimentalen Schmelz, durch sein Frageungestüm und seine Ausrufungskraft, durch das Austoben seiner Begeisterung für Tugend, Gott und Unsterblichkeit ein grosses Publicum. (Heydenreich's sehr entschuldigende Charakteristik als Mensch und Schriftsteller, von K. G. Schelle. Leipzig 1802. Den ersten tödtlichen Stoss gab Schelling in seiner

Kritik der Briefe über den Atheismus im Philosophischen Journal V. 1, 1797, 58 ff.)

Späterhin wurde W. T. Krug der Repräsentant des Kantianismus zu Leipzig, nachdem er als Adjunct in Wittenberg, in Frankfurt a. d. Oder gelebt hatte und, durch den Minister v. Massow berufen, 1805 — 8 in Königsberg der Nachfolger erst Kant's, dann auch Kraus' gewesen war. Anfänglich, in seinem neuen Organon, worin er eine Synthese des Seyns und Wissens im Bewusstseyn als eine Vereinigung des Realismus und Idealismus aufstellte, machte er Miene, die Philosophie selbstständig umändern zu wollen. Indessen blieb es bei ihm in dieser Hinsicht mehr bei einer Velleitas und, eine Nachahmung der Fichte'schen deductiven Manier und Analogie seiner praktischen Dringlichkeit abgerechnet, wies er sich, je länger je mehr als einen zweifellosen Kantianer aus. Die Namen seiner Bücher wurden oft das Eigenthümlichste daran; er schrieb eine Dikäopolitik, eine Pisteologie und dgl. Besonders charakterisirt ihn auch, so Vieles unter der Kategorie des Verhältnisses betrachtet zu haben, z. B.: „über das Verhältniss der kritischen Philosophie zur moralischen, politischen und religiösen Cultur des Menschen", eine seiner frühesten Schriften. Wenn irgend Jemand die literarische Industrie der Philosophie in Leipzig darzustellen vermag, so ist es Krug. Er ist aller Formen mächtig. Lehrbücher, Systeme, Wörterbücher, Abhandlungen, Geschichten, Reden, Recensionen, Sendschreiben, anonym und benamst, trocken ernst und satirisch spottend, Alles arbeitet er mit gleicher Leichtigkeit. Er ist im äussersten Grade ein encyklopädischer Kopf. Sogar eine Encyklopädie der Kriegswissenschaften hat er drucken lassen. Eine unverwüstliche, dem Alter — er wurde 1770 geboren — trotzende Rührigkeit, ein Drang, zu Allem sein Votum abzugeben; keine Wendung der Literatur, kein Ereigniss der Geschichte ohne die Taufe seines popularen Wassers zu lassen, zwingen ihm Broschüren auf Broschüren ab. Er ist im Stande, gegen diese Cha-

rakteristik, so wie er sie gelesen hat, die Feder zu ergreifen. Er ist ein Selbstdenker, wie Nicolai, der erst dann sich zufrieden stellt, wenn er die Welt mit dem Geschenk seiner Meinung beglückt hat. Aber Krug ist in allem Ernst subjectiv ein sehr honnetter Mensch. Er meint es mit seinem Aufklärungsstreben, mit seinem Schreien nach Licht und Besserung, mit seinem Enthusiasmus für den gesunden Menschenverstand im höchsten Grade aufrichtig und will nur gerecht seyn, wie er bei mehrfachen Gelegenheiten rühmlichst bewährt hat. Auch soll ihm die Anerkennung eines Talentes, für die Durchschnittsintelligenz der Masse den rechten Ton zu treffen, der dann freilich auch wohl in das Gemeine hinuntersinkt, nicht versagt werden. Mannigfaltige Kenntnisse, besonders in der Theologie, welcher er Anfangs sich gewidmet hatte, und in der Jurisprudenz, haben ihn dabei nie völlig in eine absolut gehaltlose Salbaderei verfallen lassen. Eine gewisse mitunter auch in schlechten Versen sich Luft machende Jovialität hat ihm sogar bei allem aufklärerischen Fanatismus eine *espèce* von Unbefangenheit und Ironie, so wie die Eitelkeit eine *espèce* von Tapferkeit möglich gemacht. So sehr man irren würde, Krug für einen tiefen Philosophen zu halten, so sehr würde man sich versündigen, seine grossen Verdienste um Ausbreitung des Interesses für Philosophie, um Förderung eines verständigen politischen und kirchlichen Liberalismus und seine strenge Rechtlichkeit nicht sehen zu wollen. Vor der Leiche eines Königs der Speculation, wie Hegel, dem auch Krug aus Gewissenhaftigkeit manchen Dolchstoss gegeben, würde ein kritischer Antonius sprechen müssen: ja, Krug, du bist ein ehrenwerther Mann!

Als Tribune, das Volk zu haranguiren, war also Leipzig für die Kant'sche Philosophie sehr wichtig. Für sie als Philosophie wurde indessen Jena noch wichtiger, denn hier war es, wo die tiefer unten darzustellende Weiterbewegung sich entwickelte. Daries hatte hier die Wolff'sche Philosophie mit Erfolg gelehrt. Hennings und Ul-

rich waren, wie Lossius auf der benachbarten Universität Erfurt, nicht mehr so durchaus geschworene Anhänger derselben. Wenn in Halle immer die Richtung der Theologie, in Leipzig die der conversationellen Cultur für die Philosophie den Ausschlag gegeben hat, so hat sich in Jena mehr ein rein philosophisches Treiben erhalten, dem, auch bei geringeren Leistungen und untergeordneteren Vertretern, eine gewisse Frische nicht abgeht. Ein Privatdocent J. H. G. Heusinger, der sich auch der Pädagogik widmete, schrieb damals mit Einsicht und Geschmack in Briefen den: Versuch einer Encyklopädie der Philosophie, verbunden mit einer praktischen Anleitung zum Studium der kritischen Philosophie, vorzüglich auf Universitäten, Weimar 1796, 2 Bde. — Der bedeutendste Kantianer wurde hier K. Chr. E. Schmid, geb. 1761, gest. 1812 als Professor der Philosophie und Theologie. Er gehörte zu den am wenigsten unbedingten Schülern Kant's. Er hatte zu viel Forschungstrieb, um mit einem blossen Copiren sich begnügen zu können. Auch besass er eine zu umfassende und gründliche Bildung, um nicht auch bei Anderen überall auf Lücken zu stossen. Durch die freie Weise, wie er sich zu Kant stellte, flösste er den Denkenden, welche doch noch unselbstständig genug sind, der Autorität eines ehrenvollen Beispiels zu bedürfen, mehr Vertrauen zur Kritik ein, als das brutale und banale Beifallsklatschen eines Böotischen Pöbels vermochte, der sich für Kant's Philosophie erklärte, obschon er sie nicht verstanden hatte und der sie, hätte er sich auch die Mühe dazu gegeben, doch nie verstanden hätte. Indem diese Glücksritter der jedesmal neuesten Philosophie die Kant'sche gedankenlos, nur auf äussern Erfolg bedacht, für die ihrige erklärten, machten sie edlere Naturen scheu, mit ihnen in Gesellschaft zu kommen. Schmid gab zuerst 1786 einen Auszug aus der Vernunftkritik und ein 1788 wieder aufgelegtes Wörterbuch, von dem schon oben die Rede war. — 1790 gab er den Versuch einer Moralphilosophie, der 1792 sehr vermehrt von ihm edirt ward und der ihn als Begründer des sogenannten intelli-

gibeln Fatalismus berühmt machte. Er stiess sich nämlich daran, dass nach Kant der Grund des Bösen unerkennbar seyn solle. Er hatte ganz Recht, für die Philosophie nichts Unerklärliches zu statuiren. Schwierigkeiten der Enträthselung müsse man von der Unmöglichkeit des Begreifens unterscheiden. Die Annahme der letzteren hebe die Philosophie selbst auf. So wollte er denn auch das radicale Böse nicht blos als eine Erscheinung fassen, sondern meinte, dass der Grund desselben eben sowohl im Dinge an sich liegen müsse, als der zum Guten. Das Noumen müsse an sich sowohl das Positive als die Möglichkeit des Negativen enthalten. So weit sey also auch das Böse erkennbar, dessen Grund weder naturalistisch im Sinnlichen noch supernaturalistisch im Übersinnlichen gesucht werden könne. Dass aber das Böse sey und seyn müsse, sey ein Fatum der Natur des intelligibeln Noumenons. (Vgl. die Darstellung und Beurtheilung dieser Theorie in Daub's Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit, Altona 1834, 146—64.) Bei der Gewalt, mit welcher der noch junge und doch schon so marmorne Ruhm Kant's damals bereits drückte, war das Wagniss dieser Opposition gegen den mysteriösen Nimbus des Dinges an sich für die Freiheit des Philosophirens ein wohlthätiger Schritt. — 1791 gab Schmid eine empirische Psychologie, die im Einzelnen oft recht scharfsinnige Expositionen enthält; 1793 den Grundriss eines Naturrechts; auch schrieb er eine philosophische Dogmatik. Nun kam aber Fichte nach Jena und Schmid liess in das Philosophische Journal III, 2, 1795, 95 ff. Bruchstücke aus einer Schrift über die Philosophie und ihre Principien einrücken, welche ein *un je ne sais quoi* des Fichte'schen Systems an sich hatten, worauf Fichte im folgenden Stück desselben Journals 267 ff. in seiner annihilirenden Weise eine Vergleichung des von Herrn Professor Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre schrieb, worin er zeigte, dass er zwar sich und Herrn Schmid, Herr Schmid aber, der immer noch wie die meisten Menschen die von der Amme ihm vorgesagten Mähr-

chen nicht vergessen könne, weder ihn noch sich verstehe. — Seit diesem Unfall schrieb er wenig; es erschien noch eine interessante Monographie von ihm über den wichtigen Begriff des sittlich Gleichgültigen: Adiaphora, wissenschaftlich und historisch untersucht, Leipzig 1809.

Es ist schwer, von Schmid's Büchern sich eine Vorstellung zu machen. Hätte er noch mehr und noch dickere Bücher geschrieben, würde die Schwierigkeit noch grösser seyn. Er verfährt nämlich mit einem Gedanken in der Weise der Tortur, welche einen Menschen auf der Leiter bis zum Zerreissen ausdehnt und ihn dann mit zermalmten Gliedmaassen leichnamartig liegen lässt. Er hält einen Gedanken für sich fest und zerfasert ihn mit scharfem Verstande so sehr, bis alle Muskelspannung aus ihm verschwunden ist. Er distinguirt ins Unendliche hin. Man könnte auch von ihm sagen, was von Elliot's Beschiessung Gibraltars durch Claudius gesagt wurde: er schiesst ein Loch und in dem Loch ist noch ein Loch, das grösser als das Schiesseloch. Durch dies Zerstückeln der Stücke verliert sich die einheitliche Übersicht. Der Zusammenhang des Einzelnen mit dem Allgemeinen wird unsichtbar. Ein Schmid'sches Buch lockt zuerst an. Die Tüchtigkeit des Mannes tritt sogleich hervor, allein bald schreckt er ab. Vor dem immer wiederholten Besprechen der Behandlungsarten, vor den vielen Grundsätzen und Cautelen, Folgerungen und Fortsetzungen, vor den Römischen Zahlen, Lateinischen, Griechischen und Hebräischen Buchstaben, welche die Aushängeschilde der Differenzen sind, vor der Unmasse der Paragraphen scheut der Geist als vor einem ausweglosen Labyrinth zurück. Schmid's Mangel war, mehr Sinn für die Nebenbestimmungen als für die Hauptsache zu haben. Dass er mit einem Wörterbuch, worin der Zufall der alphabetischen Ordnung die Systematik zersplittert, seine philosophische Laufbahn begann, war für die Form seines Geistes gewiss eben so bezeichnend, als für den Inhalt, dass er mit einer Untersuchung über die Adiaphora schloss. Als ihn das Schicksal mit einem wah-

ren Philosophen, mit Fichte, in unmittelbare Berührung brachte, welcher vor der Schmid so theuren Gelehrsamkeit als solcher gar keinen Respect hatte, der es wagte, ihn philosophisch als für ihn gar nicht existirend zu erklären, da musste die innere Haltungslosigkeit und Systemkünstelei Schmid's nur zu offenbar werden.

Besonders wichtig wurde Jena für die Kant'sche Philosophie dadurch, dass einer ihrer Anhänger, der Philologe Schütz, begünstigt von Goethe, unterstützt von den beliebtesten und bewährtesten Autoritäten, hier eine Literaturzeitung begründete, welche für ihr Verständniss überaus thätig war, als ein frisches Blatt bald einen grossen Leserkreis gewann, mit Schütz nach Halle hin sich übersiedelte und auch hier, namentlich in der Theologie, der alten Farbe treu blieb. Nächst den früheren Menken'schen *Actis eruditorum* in Leipzig, dem Organ des gelehrtgediegenen Wolffianismus, und der allgemeinen Deutschen Bibliothek von Nicolai in Berlin, dem Organ der aufklärerischen Popularphilosophie, ward sie im vorigen Jahrhundert und am Anfang des jetzigen das bedeutendste kritische Journal und überflügelte sowohl die Göttinger Anzeigen, als Wieland's neuen Deutschen Merkur, Cäsar's philosophische Denkwürdigkeiten u. s. f. Es wimmelte damals noch mehr, als jetzt, so unglaublich dies Manchem scheinen mag, in Deutschland von Journalen, weil die Zuversicht der Einzelnen, eine literarisch pädagogische Macht zu werden, und das goldene Zeitalter der Menschheit durch gemeinnützige Belehrung herbeizuführen, eine noch grössere war. Dagegen hat sich das politische Zeitungswesen bei uns vermehrt und gehoben. Eine neue Richtung wird heut zu Tage immer ein Journal zum Organ haben müssen, um bei der Unendlichkeit der Lectüre, bei der Flüchtigkeit und Einseitigkeit der meisten Leser, sich durch stete Reproduction ihrer substantiellen Idee, durch die unermüdliche Aufdringlichkeit derselben Geltung zu verschaffen und das Publicum an sich zu gewöhnen. Da für die Philosophie eine nur kritische Vertretung nie hinreicht,

sondern auch die Abhandlung einen Ort haben muss, so wurden für diesen Zweck von Jacob 1795 Philosophische Annalen gegründet, welche die kritische Philosophie gegen die neuen Oppositionen vertheidigen sollten, allein schon nach zwei Jahrgängen wieder eingingen.

Einen rechten Abstich gegen das muntere Jena bildete Göttingen, die Universität der Gelehrsamkeit, der citirenden Wiederkäuer. Die reiche und schön geordnete Bibliothek, deren Katalogzimmer allein eine Bibliothek ausmacht, reizt unaufhörlich zum Anbau der Erudition. Wie man nicht ungestraft unter Palmen wandelt, so wohnt man auch nicht fruchtlos in der Nähe solcher Bücherschätze. Die Polyhistorie, die historische Betrachtung der Wissenschaft wird dadurch genährt. Das Denken wird zum Wiederdenken dessen, was Andere gedacht haben. Es verknöchert zum Gedächtniss. Höchstens fügt es, um sich selbstthätig zn erweisen, seine Meinung hinzu. Es wird ein subjectiv kritisches. Wo ein solcher Mumienduft sich verbreitet und einnistet, hat die Philosophie einen schwierigen Stand. Sie wird, wenn sie sich als freie Speculation geltend machen will, von der soliden, auf Documenten und Experimenten aller Art beruhenden Wissenschaft leicht als unbequem empfunden. Es wird das Vorurtheil gern gesehen, als wenn speculative Productivität ein Einfall kenntnissloser Köpfe sey. Ungelehrsamkeit im Sinne der vasten Belesenheit ist das fürchterlichste Brandmal in Göttingen; ein falscher Schluss ist eine Kleinigkeit; aber ein falsches oder gar kein Citat ist ein Verbrechen. Man liebt daher im Allgemeinen nur eine Philosophie, welche der Erfahrung die Ehre giebt, Philosophen, welche historische Eklektiker sind. Feder war damals der denkkräftigste, zog sich aber später nach Hannover ins praktische Leben hinüber. Er war ein Wolffianer, nicht ganz ohne Bildungstrieb. Meiners, der vielthätige, war hier. Buhle war hier, der Aristoteles'sche Kantianer, ein anspruchloser Mann, der mit treuem Fleiss die Schätze der Göttinger Bibliothek excerpirte und dadurch sich das grosse Verdienst erwarb,

dass man, um manche Seltenheiten der Philosophie, namentlich aus dem untergehenden Mittelalter kennen zu lernen, nicht mehr nach Göttingen zu reisen braucht. Für die grosse Göttinger Geschichte der Künste und Wissenschaften seit ihrer Wiederherstellung bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts schrieb er die Geschichte der neuern Philosophie, in deren sechstem Bande, 1804, als fünftes und letztes Hauptstück, S. 575 ff. er die Geschichte der kritischen Philosophie erzählte. Er wiederholte auszugsweise diese Darstellung in seinem achtbändigen Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Es sind dies zuverlässige und nützliche, mit angenehmen Sach- und Namenregistern versehene Bücher. Die Auszüge sind nicht ungeschickt und durch ihre reine Facticität, ihre, wenn auch mitunter plumpe, Objectivität, manchen andern Bearbeitungen vorzuziehen, welche durch ihre Prätension der Eigenheit der Auffassung und Darstellung oft so sehr das Richtige entstellen und also noch weniger zur Wahrheit kommen. Von Schulze und Bouterwek muss in weiterem Zusammenhang unten die Rede seyn. Der wahrhaft philosophische Geist, der über Göttingens Bücherkatakomben seine ironischen Leuchtkugeln aufsteigen liess, war der unvergleichliche Lichtenberg, der hier mit Bürger Münchhausen's welthistorische Begebenheiten schrieb.

Von den übrigen Deutschen Universitäten ist zu erwähnen, dass auf allen die Kant'sche Philosophie, obschon sie grossen Widerstand erfuhr, sich doch zu fixiren wusste. Was die Macht einer Zeit ist, drängt sich durch, wie man es auch abzusperren versuchen möge. Kann das Princip nicht offen als ein Strom einherrauschen, so sickert es unmerklich durch den Boden; ja, es geht damit, wie mit Flüssen, die plötzlich unter der Erde verschwinden, um einige Stunden weiter mit desto grösserer Kraft wieder hervorzubrechen. In Altdorf ist Will zu nennen; in Marburg Tiedemann, der skeptisch zahme Verfasser des Theätet oder über das menschliche Wissen, ein Beitrag zur Vernunftkritik, 1794, der auch den „Geist der speculativen Philoso-

phie,“ und Tennemann, der die Geschichte der Philosophie in ihrem ganzen Umfang bearbeitete. Er liess seine Darstellung vom Gesichtspunct der kritischen Philosophie beherrschen, so dass sie für die Kant'sche Schule mustergiltig ward und einen grossen Einfluss übte. In Giessen wirkte Snell, der mit einem subalternen philosophischen Talent grossen Eifer verband. Er trieb in Briefen, Gesprächen, Lehrbüchern das Popularisiren ins Triviale. Besonders machte er Glück mit Gesprächen über die praktische Vernunft unter dem Titel Menon und mit einer Volksmoral, die mehrmals aufgelegt wurde und worin ein dem Herzen des Weisen viel Ehre machender Brief Kant's an Jung Stilling abgedruckt ist, in welchem er ihm sagt, sehr wohl daran zu thun, im Evangelium Lehre und Hoffnung zu suchen, diesem unvergänglichen Leitfaden wahrer Weisheit, mit welchem eine ihre Speculation vollendende Vernunft zusammentreffe. Es giebt nichts Wohlgemeinteres und nichts durch seine Flachheit Zurückstossenderes, als Snell's Lehrbücher über alle Zweige der Philosophie. Bei demjenigen Publicum, welchem die Philosophie die liebste ist, die ihm nur das sagt, was es schon längst weiss, die ihm nichts Neues giebt, ihm keine Anstrengung zumuthet, sondern mit zuthulicher Geschwätzigkeit vom Begriff und den Ideen wie von andern Dingen auch erzählt, sind solche Darstellungen immer sehr beliebt gewesen und werden es immer von Neuem seyn. Man bedarf bei einem solchen Zuschnitt keiner philosophischen Bildung, nur der kritiklosen Zuversicht zu seiner eingebildeten Weisheit.

In Erlangen bemühten sich Goes, Privatdocent (Systematische Darstellung der Kantischen Vernunftkritik zum Gebrauch akademischer Vorlesungen, nebst einer Abhandlung über ihren Zweck, Gang und ihre Schicksale, Nürnberg 1794), und der Professor Abicht, der erfreuliche Hoffnungen erregte und unter Anderem die Metaphysik des Vergnügens nach Kant'schen Grundsätzen bearbeitete, um die Ausbreitung der Kant'schen Philosophie. — In

Baiern ist vornämlich Sebastian Mutschelle, Fürstlich Freisingscher geistlicher Rath und Canonicus zu St. Veit, zu nennen, der ein schönes Talent im popularen Vortrag der praktischen Philosophie besass (Vermischte Schriften; auch mit dem anonymen Doppeltitel: Philosophische Gedanken und Abhandlungen meist moralischen Inhalts, auch mit Rücksicht auf die kritische Philosophie; von einem Verehrer der Weisheit. 4 Bändchen. München, 1793—98.). Mutschelle gehörte zu derjenigen Fraction des Deutsch-katholischen Klerus, die, bei aller Anhänglichkeit an ihre Kirche, doch die Nationalität derselben und das auch zum Heil des Christenthums berufene Volk nie über der Curie und den Mönchen vergessen und welche in ihrem liebevollen Streben an dem ehrwürdigen Sailer, an einem Dalberg und Wessenberg so treffliche, von der papistischen Herrschsucht freilich stets angefeindete Haltpuncte gehabt hat. — In Würzburg beschäftigte sich der Domstiftsvicar Baur (Beiträge zur Erläuterung und Prüfung des Kantischen Sistems in sechs Abhandlungen, Gotha 1794) angelegentlich mit Kant und der Professor Reuss daselbst war für ihn so begeistert, dass er die weite Reise nach Königsberg machte, um seinen philosophischen Meister auch einmal von Angesicht zu Angesicht zu sehen. — In Würtemberg war Abel zu Stuttgart, besonders aber der Diakonus Brastberger zu Heidenheim thätig, welcher gegen die reine sowohl als praktische Vernunft eine Menge gegründeter Einwürfe machte (s. besonders die auch methodisch ausgezeichneten Untersuchungen über Kant's Kritik der reinen Vernunft, Halle 1790.). — In Karlsruhe war Professor Tittel.

Im Österreichischen konnte sich die Kant'sche Philosophie nur an die Josephinische Richtung anlehnen und mit der schon im Mittelalter gegen die Wissenstyrannei der Kirche erlernten Wendung introducirt werden, dass, weil aus der speculativen Bemühung um das Wissen die Unmöglichkeit desselben hervorgehe, das Glauben desto nothwendiger sey, eine Wendung, welche in der Kant'schen

Philosophie oben auf lag. Der eigentliche Lehrer der Wiener in derselben war Lazarus Bendavid, ihr Mendelssohn, der 1802 starb. Für ihn als Wiener Philosoph ist es bezeichnend, dass er 1794 mit einem Versuch über das Vergnügen in 2 Bden auftrat. Er wusste Kant's sämmtliche Kritiken in elegante, deutliche, wohlgedruckte, mit empfehlenswerthen Registern ausgestattete Paragraphen zu zerlegen. Es kann nicht schaden, zur näheren Veranschaulichung der Wiener Gemüthlichkeit den Anfang der Vorrede mitzutheilen, mit welcher Bendavid seine Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft (Erste Ausgabe, Wien, 1795) eröffnete: „In grossen Gesellschaften, sagte meine Tante, putze, Neffe! nie Licht. Der glücklichste Erfolg bringt keine Ehre: das Misslingen macht Dich lächerlich. — Fast sollte man glauben, dass der Geist meiner Tante mich bei dieser Arbeit verlassen habe. — Allein ausser dass ich selbst im Finstern sass, und mein Werk für mich, bei meinen Vorlesungen, nöthig hatte, glaubte ich, es lohne der Gefahr, lächerlich zu werden, bei Geschäften, die etwas mehr auf sich haben, als Lichtputzen. Es giebt noch immer Liebhaber der Philosophie, die von den Kantischen, neu entdeckten Wahrheiten unterrichtet seyn möchten u. s. f." — Doch, trotz Bendavid's Vorlesungen, konnte sich die kritische Philosophie in Wien nie recht einwurzeln, noch weniger anderwärts in Österreich, ausser in kryptischen Formen. Nur 1818 begegnen uns noch ganz offen: Philosophische Grundsätze der Sittenlehre, nach Immanuel Kant's derley Schriften verfasst und erläutert; zum Gebrauch für gemeine doch denkende Leser; — und eben so der Tugendlehre von L. Reif; natürlich mit Registern für die bequemen Wiener, denen in der Vorrede Herr Reif recht eindringlich darzuthun sucht, dass das Studium der Philosophie zwar keinen direct materiellen Nutzen gewähre, dass es aber doch nicht so ganz unnütz sey; auch sey es nicht ganz leicht, aber doch auch nicht über menschliche Kräfte hinaus, und für das Christenthum besonders sey Kant, da er das Gesetz desselben, die Liebe, anerkenne,

überdem gefahrlos. Alles, was in Kant's praktischer Philosophie Philosophie ist, findet sich hier zum dürrsten Katechismusgeripp abgemagert. In der Vorrede zur Tugendlehre preist Herr Reif die guten Wirkungen der Tugend und Weisheit, wie ein Krämer, macht aber doch den Fehler, von ihr höchst unwienerisch zu behaupten, sie ehre den König, was offenbar, nach der Wiener praktischen Vernunft heissen muss: sie ehrt den Kaiser. — Österreich hat zur Philosophie noch keinen Beruf, was gar kein Tadel für das glückselige Land ist. Preussen hat ihn, denn es ist ein werdender, aus dem Begriff zur Realität übergehender, ein im eigentlichsten Sinn sich schaffender Staat, der nur dadurch bestehen kann, dass er stets fortschreitet und der deshalb der Philosophie bedarf, die in ihm gar nicht die Eule der Dämmerung, sondern der mit freudigem Auge der Sonne sich entgegenhebende Adler ist. An Intelligenz als solcher fehlt es in Österreich so wenig, als in Preussen, nur hat sie andere Gegenstände und Richtungen. Es ist sehr charakteristisch, dass im Österreichischen die allgemeine, den Zusammenhang der Conversation anknüpfende und fortführende Wendung vom Schauen entnommen wird. Im westlichen Deutschland ist es nicht die Anschauung des Auges, sondern die Innerlichkeit des Gehörs, an die man sich mit dem Hören oder auch dem dem Wissen verwandteren Sehen richtet. In Westphalen bis nach Friesland hin sagt man Wissen. Die Intelligenz überhaupt tritt hervor. In Preussen werden alle diese Wendungen zwar durcheinander gebraucht, aber vorherrschend ist von Berlin ab unter den germanisirten Slavenstämmen das Denken. Der redselige Sachse (d. h. der Bewohner des Königreichs Sachsen, eine Mischung von Thüringern und Sorben) hält es mit dem Sagen. Im Österreichischen ist es die Natur, die Technik, Mechanik, Musik, worauf der Geist sich richtet und im Kreise der Staaten, welche dasselbe äusserlich zusammenfasst, ist es Böhmen, das aus einer tiefen, seelenvollen Innerlichkeit die meisten in Kunst und Wissenschaft productiven Menschen zu erzeugen scheint.

Man kann sich von dem sonderbaren Gemisch feiner Cavalierbildung, gründlicher Kenntniss der Naturwissenschaften, eines kräftigen Triebes zum Denken und zu sprachlicher Eigenheit in Österreich kaum eine Vorstellung machen, wenn man nicht die Bücher selbst zur Hand nimmt. Man vergleiche z. B.: „Zwei Abhandlungen über Metaphysik und Naturlehre, geschöpft aus Principien der reinen Vernunft; Erstere dieser Abhandlungen nicht allein die Möglichkeit der Existenz der Metaphysik als Wissenschaft, sondern auch die Wirklichkeit derselben Apodictisch begründend und folglich eine Apodictisch gewisse Widerlegung der Kantischen Lehrsätze über Metaphysik enthaltend; Letztere Abhandlung aber alle Geheimnisse des Weltbaues und Naturerschaffung Apodictisch gewiss entschleiernd. Von Karl des Heiligen Römischen Reichs Freyherrn von Kerekes, Magnaten des Königreichs Ungarn. Tyrnau 1806." So wenig dieser Mann von Allem, was die Deutsche Philosophie bis zu diesem Jahr hin zur Widerlegung Kant's gethan hatte, eine Ahnung zu haben scheint, so wenig hat sie von der seinigen oder von seiner Naturphilosophie Notiz genommen, in welcher eine originelle Terminologie herrscht: Sonnedienstleistungsandränge, Bewegungsheftigkeit, Zustandebringungsmöglichkeit des Weltklumpens, Erkenntnisserlangungsart u. s. f.

Wenn hier nun, nachdem Schulze, Kraus, Maimon, Kiesewetter, Erhard, Jacob, Tieftrunk, Born, Krug, Heydenreich, Schmid, Buhle, Tennemann, Snell, Mutschelle, Brastberger, Bendavid, als die denkwürdigsten Kantianer uns vorübergegangen sind, manche, wie Dietz, Peuker, Schaumann u. s. f., die sonst aufgeführt zu werden pflegen, fehlen, so darf man versichert seyn, dass von denselben keine bemerkenswerthere Richtung repräsentirt wurde, dass sie nur im allgemeinen Chorus ihre Stimme verhallen liessen. Solcher charakterloser Namen liessen sich aus den Literarischen Journalen jener Zeit noch viele häufen. Vermisst man aber hier in Schilderung der Kant'schen Schule manche Namen, welche man ebenfalls bei ihr tra-

ditionell zu hören gewohnt ist, so wird man diese im weiteren Verlauf unserer Geschichte in ihrem bestimmten ideellen Zusammenhang auftauchen sehen, wie z. B. Reinhold, Bouterwek, Fries u. s. f. Schon Männer, wie Maimon und Brastberger, könnten aus den strengen Grenzen der Schule entfernt werden.

Wie schnell der Assimilationsprocess der Kant'schen Philosophie, nachdem der erste Durchbruch geschehen, um sich griff, ist merkwürdig. Schon 1793 konnte sie in der fleissigen, wie man sagt, von Hausius herrührenden Sammlung: Materialien zur Geschichte der critischen Philosophie, Leipzig 1793, 2 starke Bände, historisches Object werden. Aber nicht weniger merkwürdig ist es, dass mit dem Moment, wo durch dieses Archiv der Verrath einer ersten relativen Sättigung sich kund gab, auch die neue Philosophie, die Fichte'sche, ihren ersten, noch namenlosen Spross hervorgetrieben hatte. Da man sich die Herrschaft der Kant'schen Philosophie nicht mehr ableugnen konnte, so entstand das Bedürfniss, zu wissen, wodurch sie denn eigentlich von den übrigen Philosophieen, die bis dahin an der Tagesordnung gewesen waren, sich unterschiede; ein Bedürfniss, welches man theils durch übersichtliche Auszüge aus Kant's Hauptschriften, theils durch historische Darlegungen befriedigte. Man spähte dem Zusammenhang der Systeme und ihren Controverspuncten nach. Hausius sammelte aus Zeitschriften wichtige Actenstücke, stellte die wichtigsten Dissertationen und Kritiken zusammen, ordnete unter mehren Rubriken einen höchst dankenswerthen Katalog aller bis 1793 in Bezug auf Kant's Philosophie erschienenen Schriften und Schriftchen und gab aus den bedeutendsten zweckmässige Auszüge oder mindestens einen Wink; bei vielen Nullitäten war der Titel hinreichend. Eine solche Sammlung wäre jeder Philosophie zu wünschen. Unter dem Titel: Kurzer Abriss der alten und neuen Philosophie bis auf das neunzehnte Jahrhundert, Bamberg 1802, erschien ein ähnlicher, aber ganz sudelhafter, höchst unvollständiger und unzuverlässiger Versuch, der des Hau-

sius' Werk ganz ignorirt und nur in dem Einen Punct Beachtung verdient, dass er die auf den Kantianismus bezüglichen Recensionen der allgemeinen Oberdeutschen Salzburger Zeitung nachweist, welche damals im Interesse des Katholicismus gegen die Transscendentalphilosophie zu Felde zog.

Da die Philosophie die höchste Form des Wissens ist, so muss sie auch in ihrem realen Inhalt zur Totalität sich abrunden; sie muss alle besonderen Wissenschaften in sich integriren. Die wahrhafte Philosophie kann keine Gestalt der Idee von sich ausschliessen wollen. Sie hat den ganzen Umfang der Wirklichkeit ungescheut aufzunehmen und sich daran zu versuchen. Sie muss auf die Nachbildung der Systematik ausgehen, welche das Universum an sich selbst ist und am Nachweis seiner Vernünftigkeit *in concreto* den Begriff bewähren, den sie von der Vernunft *in abstracto* hat. Dies aus dem Wesen der Philosophie mit Nothwendigkeit entspringende Geschäft wird ihr vom gemeinen Verstande eben so oft verargt, als es auch wieder von ihr gefordert wird. Es wird gefordert, denn an solcher gedankenmässigen Durchdringung der Realität will man den objectiven Beweis von dem Nichtirren der Speculation haben. Man will sehen, wie die Philosophie auf einem Boden sich bewegt, auf dem man selbst zu Hause ist oder zu seyn meint. Allein man verargt ihr auch wieder das Herausgehen aus dem Gebiet des reinen Denkens, denn sie stört nicht selten die Fachwissenschaften in ihrer positiven Zuversichtlichkeit und erscheint noch dazu in so ferne undankbar, als sie ohne die Vermittelung der Empirie von der Natur, von den Formen des Rechts u. s. f. wenig würde wissen können. Sehen wir nun, wie die Kant'sche Philosophie hier sich stellte.

Zweites Capitel.

Einfluss der Kant'schen Philosophie auf die positiven Fachwissenschaften.

An und für sich kann das Wissen den Unterschied einer philosophischen und einer sogenannten positiven Wissenschaft gar nicht in sich haben. Er entsteht nur dadurch, dass irgend ein Object des Wissens aus dem organischen, universellen Zusammenhang losgerissen wird. Man abstrahirt von den Voraussetzungen, die dasselbe an andern Bestimmungen hat. Die Position ist das unmittelbare Setzen eines particulären Inhaltes, der eben als das Fach bezeichnet wird, welches andere Fächer, unbestimmt viele, neben sich hat. Die Griechen kannten diesen Unterschied gar nicht. Bei Plato und Aristoteles wird die reale Mannigfaltigkeit des besonderen Inhalts des Wissens noch ganz unbefangen genommen. Die Isolirung der Metaphysik als einer Wissenschaft der Principien und der Logik als einer Wissenschaft von den allgemeinen Formen des Denkens gab jedoch durch den letztgenannten den ersten Anstoss zur Begründung einer solchen Sonderung. Im Mittelalter bildete sich diese durch die kirchliche Dogmatik noch mehr aus, als welche in ihren sachlichen Bestimmungen schlechthin fertig und unantastbar, also im radicalsten Sinne positiv seyn sollte, so dass, ihr gegenüber, das Denken als Philosophiren in einem völlig unfreien Zustand sich befand und nur formelle Dienste leisten konnte. Aber erst mit der schärferen Ausbildung der Facultäten auf den Universitäten, erst mit der selbstständig werdenden Philologie und Naturwissenschaft gestaltete jener Gegensatz sich bis zu einer solchen Härte, dass in manchen Epochen der Gedanke der Einheit alles Wissens fast zu verschwinden und zwei stets in Spannung mit einander befindliche

Feldlager der Wissenschaft zu entstehen schienen. Baco kann als derjenige angesehen werden, der in dieser Weise zuerst mit völligem Bewusstseyn philosophirte. Die Kant'sche Philosophie fand den Gegensatz der philosophischen und der Fachwissenschaften nicht nur vor, sondern steigerte ihn sogar noch, indem sie die Nichtbefriedigung der Speculation in Ansehung der höchsten Interessen eingestand und dadurch die Empirie um so muthiger machte, sich für sich gehen zu lassen und von der Philosophie die Kategorieen nur zu borgen, ihrer sich als Instrumente zum Ordnen ihres mannigfaltigen Stoffs zu bedienen. Dies Subsumiren eines Gegebenen unter eine Kategorie hiess, die Kant'sche Philosophie auf etwas anwenden; eine ganz richtige Bezeichnung. Solche Übertünchung der empirischen Wissenschaften mit Kant'scher Topik gedieh in kurzer Zeit sehr weit.

Wie gering man nun auch dies sogenannte Anwenden anschlagen möge, so ist es doch ein sehr wesentliches Verdienst, das freilich so misslich, als undankbar ist. Denn die Einzelnen, welche ihren Ruf an dies Geschäft wagen, ernten weder von den strengeren Philosophen, denen sie nicht speculativ genug sind, noch von den strengeren Positivisten, denen ihre Gelehrsamkeit noch zu dünn ist, Anerkennung. Im besten Fall wird ihnen ein zweideutiges Lob zu Theil; der entgegengesetzte Stolz schenkt ihnen mitleidige Nachsicht, indem er sich unendlich über ihre Halbheit erhaben fühlt. Es wird aber durch ein solches Schematisiren die Einheit der Philosophie mit den Fachwissenschaften wenigstens vorläufig hergestellt. Es wird von diesen die ältere Gestalt, die allemal mit der früher herrschenden Philosophie unvermeidlich zusammenhängt, abgestreift und endlich ein Reichthum von Combinationen eröffnet, von denen vielleicht viele unhaltbar sind, nur wenige ausdauern, die aber, weil sie mit einem glücklichen Leichtsinn eine andere Ordnung der Dinge improvisiren, Alles in einen wohlthätigen Fluss bringen und ahnungs-

voll das vom zähen Verstand als unvereinbar Genommene keck zusammenfügen.

Der kritisch analytische Geist war damals ohnehin in allen Wissenschaften lebendig. Die Chemie und Geologie bewegten sich ganz darin; Semler hatte die kanonischen Evangelien einer scharfen Prüfung unterworfen. Wolff zerlegte das Homer'sche Epos. Die Historiker secirten das Mittelalter u. s. f. Mit der Schelling'schen Philosophie, die vom Begriff eines Absoluten, nicht von einer Antithese ausging, trat in allen Wissenschaften eine Reaction gegen jene kritische Sichtung ein, aber mit ihr auch nur zu oft eine unkritische Gläubigkeit.

Wie viel nun Kant's Philosophie in den Fachwissenschaften gewirkt habe, lässt sich in den meisten derselben, mit Ausnahme der Theologie, gar nicht recht übersehen. Im Kreise der Naturwissenschaften geht die von ihm gegebene Anregung noch unaufhörlich fort. Der sporadischen Berufung auf Kant begegnet man jeden Augenblick. Der Krystallograph, wie ein Weiss, geht eben sowohl auf ihn zurück, als der Physiologe, wie ein Johannes Müller. Die Mathematiker wurden durch Kant's Commentator Schulze, der selbst Mathematiker war, angezogen und die Forscher der angewandten Mathematik, Astronomen und Mechaniker, konnten sich mit ihm, da er an den Newton'schen Principien festhielt, leicht befreunden.

Ähnliches lässt sich von der Rechtswissenschaft sagen, in welcher Kant den damaligen Publicisten dadurch willkommen war, dass er den Tendenzen des Jahrhunderts, der Öffentlichkeit und dem Repräsentativsystem der Verfassung, huldigte, dem Föderalismus der Staaten sich entschieden zuneigte und in einem gemässigten Liberalismus mit Friedrich dem Grossen wetteiferte. Den Privatrechtslehrern aber war er dadurch sehr zugänglich, dass er in seine Rechtslehre viel Römisches aufgenommen, sich auch hier besonders an den Begriff des Vertrags gehalten und manche schwierig werdende Neuerung, wie Beccaria's Einwürfe gegen die Todesstrafe, als sentimental zurückge-

wiesen hatte. — G. Hufeland, Rehberg, Gros, Schmalz, Feuerbach u. A. gingen auf dem von Kant eingeschlagenen Wege fort.

Auf die Philologie hatte Kant, wenn wir Herrmann's Bearbeitung der Metrik nach dem Schematismus der Kategorieen ausnehmen, keinen besonderen Einfluss, wie er selbst denn auch mit grammatischen oder historisch-antiquarischen Untersuchungen niemals sich beschäftigt hatte. Doch ist der Versuch gemacht worden, die philosophische Grammatik nach den Kategorieen zu behandeln. Ein Ungenannter gab 1805 zu Königsberg: Philosophische Principien einer allgemeinen Sprachlehre nach Kant und Sacy, in einer ausführlichen Recension der Grundsätze des letzteren, heraus. Der Verfasser erwähnt, dass er ein Freund Kant's gewesen und ihm auch den Entwurf eines Sprachsystems zur Begutachtung mitgetheilt habe, der jedoch unter dessen Papieren verloren gegangen. Diese Arbeit ist mit Sachkenntniss und Verstand gemacht. Die speciellere Anwendung des Kant'schen Systems tritt erst gegen das Ende hervor, indem besonders das Zeitwort und die Syntaktik nach der Kategorieentafel sinnreich abgehandelt werden.

Die durchgreifendste Wirkung hatte Kant's System auf die Theologie. Es ist früher gezeigt worden, wie seine Auffassung der Religion und speculativen Theologie mit der Richtung seines Zeitalters innig zusammenhing, so dass Kant nicht gerade materiell etwas schlechthin Neues hervorbrachte, sondern das Neue hier nur die prägnante formelle Bestimmung der schon begründeten Einsicht war. Die Unerkennbarkeit Gottes; die Verwerfung aller anthropomorphischen Weise seiner Manifestation, um durch sie die gestaltlose Unbestimmtheit des reinen Wesens nicht zu stören; der Zweifel an eine direct gegebene Offenbarung Gottes; die wesentliche Gleichstellung Christi mit den andern Menschen; die Gleichgültigkeit, selbst Verstimmung gegen den Beweis der Göttlichkeit einer Religion durch die Berufung auf Wunder oder überhaupt auf nicht im Begriff

der Wahrheit, im Zeugniss des Geistes liegende Autoritäten; die Reduction des Cultus auf die einfache Innerlichkeit, auf die nur von sich abhängige Moralität; der Kampf des zur Klarheit des Begriffs strebenden Verstandes mit den Vorstellungen der religiösen Phantasie; — alle diese Elemente theilte Kant mit seinen Zeitgenossen, erhob sie aber auch für sie zu einem letzten Abschluss. Die Theologen konnten sich ihm wohl hingeben, da er das Daseyn Gottes auch wieder rettete, die Möglichkeit der Offenbarung nicht absolut leugnete, in Jesus die zweckmässigste Darstellung des Ideals der praktischen Vernunft annahm und mit wahrhaftem Ernst, mit Enthusiasmus auf ein sittlich reines Leben drang. Die Hauptwendung, welche die Theologie nahm, war daher die Abstraction vom Dogmatischen als solchem und die Reflexion auf das Moralische. Die Moralität wurde zum Maassstab für den absoluten Gehalt der Dogmen gemacht, so dass von den vier Hauptstücken der Dogmatik nur die beiden mittleren, die Anthropologie und Soterologie, in ihrer moralischen Modification übrig blieben, das erste und letzte aber, die Theologie und Eschatologie, so gut wie ganz verschwanden. Worin man von Moralität nichts entdecken konnte, das wurde als unhaltbar und unwesentlich bei Seite geschoben. Was soll der Mensch, meinte man, mit Dogmen, die für seinen Verstand überall nur das Widerspruchsvolle darbieten und seine Thatkraft, einen besseren Lebenswandel, auf den Alles ankommt, zu führen, nicht besonders anregen? Das Dogma von der Trinität, von der Ensarkosis, von der Illumination u. s. f. ist ein solcher Ballast. Die Theologen gingen daher daran, die Dogmatik in diesem Sinne zu behandeln, und kamen dadurch allerdings mit dem kirchlichen Glauben in Conflict, der in jenen Dogmen, wie hart sie dem Verstande auch klingen, absolute Elemente, die Substanz des Geistes selbst bewahrt, so dass der Geist es ist, der in ihnen den Geist an sich bindet, falle auch seine Rechenschaft darüber, solchen Dunkelheiheiten sich anzuvertrauen, unbehülflich und wissenschaft-

lich ungenügend aus oder habe der unwissenschaftliche Glaube die Wissenschaft, die ihm seinen Inhalt in ganz anderer Form giebt, in Verdacht der Münzfälschung. Damals durfte man unter der Ägide der Moral schon etwas sich herausnehmen. Den eigentlichen Vermittler von der Philosophie zur Theologie machte Tieftrunk, welcher, nachdem Schulze's Beruhigungen schon vorangegangen waren, anonym 1791 zu Berlin die berühmte: Censur des protestantischen Lehrbegriffs, nach den Principien der Religionskritik mit besonderer Hinsicht auf die Lehrbücher von Döderlein und Morus, herausgab. Tieftrunk suchte den Streit zwischen Offenbarung und Vernunft dadurch zu schlichten, dass er alle dogmatischen Lehren auf ein einziges Vernunftprincip — nämlich den kategorischen Imperativ — zurückzuführen suchte. Die dogmatische Vernunft wollte alles wissen und die dogmatische Offenbarung Alles glauben, allein, da sie aus Einem Princip fliessen, so ist der Gegensatz von Wissen und Glauben nur aus der Verkennung desselben entsprungen. Es muss bewiesen werden, ob die dogmatischen Lehren unserem höchsten sittlichen Gesetz entsprechen, Tieftrunk argumentirt so:

1. Die christliche Religion hat ein einziges und allgemeines Grundgesetz.

2. Dieses Grundgesetz ist das wahre und alleinige Principium der Religion.

3. Die sich in ihrem Vermögen erforschende und selbstkennende Vernunft hat nicht nur nichts wider diesen Grundsatz einzuwenden, sondern geräth auch durch eine Kritik ihrer selbst auf kein anderes, als eben dasselbe Principium der Religion und aller religiösen Dogmatik.

Der, welcher den Geist des Kriticismus nach allen Seiten hin systematisch, exegetisch, in historischen Monographieen, in verschiedenen Zeitschriften förderte, war der Würtemberger K. F. Stäudlin, geb. 1761 zu Stuttgart, zu Göttingen 1826 gestorben. Er liess sich besonders angelegen seyn, zu zeigen, wie der Process der intellectuellen Verarbeitung der Glaubensvorstellungen allmälig bis

zum Standpunct der moralischen Interpretation heranreifen musste. Flügge ging ihm darin zur Seite. Kant achtete Stäudlin so hoch, dass er ihm seinen Streit der Facultäten widmete.

Der ebenfalls 1761 geborene Landsmann und Jugendgenosse Stäudlin's, Paulus, erst zu Jena, späterhin zu Heidelberg, kam dem Kantianismus vornämlich durch seine exegetischen Studien entgegen. Er wusste sowohl das Hebräische des Alten, als das Hellenistische des Neuen Testaments so zu entwickeln, dass man die Kant'schen Religionsbegriffe darin wiedersehen konnte, — was Kant selbst angedeutet hatte, — wofern man nur immer eingedenk war, dass der Morgenländer in seiner symbolischen Sprachweise hyperbolisch sich ausdrücke, in seinem Pomp also etwas ganz Anderes zu sagen scheine, als der nüchterne abstracte Abendländer. Was nicht gerade unter dieser Voraussetzung sich in die Verständigkeit der Aufklärung einschmelzen liess, das wurde, um es moralisch verdaulich zu machen, unter die andere gebracht, dass die Religionslehrer aus Lehrweisheit den Vorstellungen und Redensarten des Volkes, um ihm fasslich zu seyn, sich anbequemt hätten. So führte Paulus in die Exegese die Auffassung von Rabbi und Prophet als Lehrregent, von Wunder als ausserordentlichem Ereigniss, von Glaube als Überzeugungstreue, von Liebe als Tugend und guten Lebenswandel ein. Als Resultat seiner vereinzelten exegetischen Bemühungen, als Kern seines ganzen Strebens gab er eine in sich sehr consequente Darstellung des ganzen Lebens Jesu, worin derselbe dem Kant'schen Tugendideal so conform als möglich gemacht ist. Die biblische Christologie wird immer, weil sie auf das ganz Concrete sich einzulassen zwingt, für den religiösen Standpunct eines Systems entscheidend seyn. Paulus ist in der moralisirenden Aushöhlung Christi, die für ihn allerdings eine plastische Verdichtung desselben ist, weiter gegangen, als Kant zufolge nothwendig war. Er hat Christus doch gar zu menschlich beschränkt genommen und zu viel aus einer kleinlichen

psychologischen Pragmatik erklärt. Er hat die erhabene Gestalt des Erlösers durch alle die Erklärungsmaschinen, womit er sie umgiebt, dem Blick entzogen. Doch steht er ungleich höher, als die freimaurerischen Auffassungen des Lebens Christi von Venturini, oder die frühere zwar popularisirende, aber wahrhaftig nicht volksmässige von Bahrdt (vgl. Strauss' Leben Jesu; I, Einleit. 20 ff. Erste Ausg.). Wie trocken seine von Wunderhass inficirte Interpretation, wie unhistorisch sie durch zahllose ganz moderne Voraussetzungen als Mittelursachen für Christi Reden und Thaten sey, wie sehr er durch sein unumwundenes Heraussprechen sich, man darf wohl sagen, den Hohn und Fluch der strengen Supernaturalisten zugezogen habe, denen der Begriff des Göttlichen umgekehrt oft ganz zu dem des ordinair Thaumatischen zusammenschrumpft, so darf doch bei Paulus so wenig als bei Krug vergessen werden, dass sein Interesse für das praktische Christenthum, wie der in Mode kommende Ausdruck lautete, ein wahrhaftes und ernstliches ist und dass Paulus subjectiv in der Rastlosigkeit seines Mühens für das Besserwerden, in der Energie, mit welcher er seinen Standpunct vertritt, ein Muster genannt werden kann. Des Denkgläubigen mag man spotten; gegen den redlichen Mann muss man gerecht seyn. Paulus war es auch, der zu Anfang des Jahrhunderts eine Gesammtausgabe des Spinoza, für welche Hegel die Französischen Übersetzungen verglich, vollbrachte, denn dieser war es eigentlich, der wissenschaftlich, biblisch sowohl als philosophisch, in seinem *tractatus theologico-politicus* den ganzen sogenannten Rationalismus der neueren Theologie begründete.

Was Paulus für den Kantianismus durch die Exegese, das wurde Wegscheider (geb. 1771 im Braunschweigischen) für ihn, nach mehren kleineren Prolusionen z. B. 1804 über die von der neuesten Philosophie geforderte Trennung der Moral von der Religion, seit 1815 für die Dogmatik. Diese Lateinisch geschriebenen, so oft wieder gedruckten, den Manen Luther's gewidmeten, so be-

rühmtberüchtigten, im päpstlichen Index der verbotenen Bücher verzeichneten *Institutiones dogmaticae* sind nichts Anderes, als eine flache Synthese der Kant'schen Religionsphilosophie mit der kirchlichen Dogmatik. Die Resultate, welche Stäudlin mehr auf geschichtlichem, Paulus mehr auf exegetischem Wege herausbrachten, stellte er neben die Angabe der kirchlichen positiven Bestimmungen und gab dann zuletzt seine Meinung dahin ab, dass für ein in der Cultur schon so entsetzlich weit vorgerücktes, vom wohlthätigen Licht der Aufklärung so durchdrungenes Zeitalter trübe, wundersüchtige, sich selbst nicht gehörig verstehende Vorstellungen unter gebildeten Leuten fernerhin nicht wohl in ihrer unmittelbaren Crassheit als wahr und gewiss genommen, vielmehr durch moralische Deutung erträglich, nützlich, für die Führung eines guten Lebenswandels fruchtbar gemacht werden müssten. Er fing also immer mit der *doctrina ecclesiastica* an, welcher die *doctrina biblica* folgte; dieser folgte die *historia dogmatis;* dieser die *epicrisis.* Die letztere ist die wirkliche Wegscheider'sche Sentenz, die schliessliche Abfertigung eines Dogmas nach dem verständigen Raisonnement der nicht in der Tugend und nicht in der Glückseligkeit sich genügenden Moralität. Eigene Gedanken hat Wegscheider nicht, hat aber eine ungeheure Masse Gedanken Anderer zusammengelesen. Die Noten, die den Paragraphen als breiter Schlepp angehängt sind, geben ein die Einsicht in der That eher verwirrendes als förderndes Aggregat von Belegstellen zu dem im Text Gesagten aus den verschiedensten Schriftstellern, unter denen Luther, Kant, Tieftrunk, Jacobi, Krug, Bouterweck, Ammon, Stäudlin und Wegscheider's philosophischer College in Halle, der Professor Gerlach, der einige Lehrbücher geschrieben hat, vorzüglich berücksichtigt werden. Man kann sich nicht leicht ein gelehrteres und unbehülflicheres Buch vorstellen, als das Wegscheider'sche. Die Armuth an eigenen Gedanken wird durch die so breit sich ausgiessende Fülle fremder nur noch auffallender gemacht. Die subjective Festigkeit des Verfassers, der Umfang seiner

Gelahrtheit, die Lauterkeit seiner Gesinnung, sind hier das eigentlich positiv Belebende gewesen; negativ der Dünkel, auf der Höhe der Zeit zu stehen, über die engen Vorurtheile früherer Jahrhunderte unendlich hinauszuseyn, die Glaubensdummheit des von den Pfaffen geistig geknechteten Mittelalters überwunden zu haben, die Schmeichelei des Selbstdenkens. Als das ausführlichste Repertorium der verschiedensten theologischen und philosophischen Stimmen, als eine höchst fleissige Blumenlese dogmatischer Reflexionen wird Wegscheider's Glaubenslehre in ähnlicher Bedeutung für den Rationalismus auf die Nachwelt kommen, als des Lombarden Sentenzenbuch die Summe classischer Stellen für die Dogmatik der älteren, noch unbefangenen Römischen Kirche enthielt.

Für die Darstellung der Kant'schen Theologie haben sich besonders wiederum zwei Würtemberger Verdienste erworben, die hier zu erwähnen sind; erstlich Baur in seiner christlichen Gnosis, Tübingen 1835, 660 ff.; besonders aber in der trefflichen Monographie: die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung, ebend. 1838, 565—614, wo der Begriff von Sündenschuld und Sündenstrafe, wie er nach den Kant'schen Principien bei Tieftrunk, Stäudlin, Süskind, Flatt, Krug u. A. sich entwickelte, sehr genau durchgegangen ist. Sodann Dorner: Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Stuttgart, 1839, 258 ff. Diese Würtemberger theologische Schule, zu welcher auch für den Kant'schen Kreis Flatt und Storr in polemischer Hinsicht gehören, ist eine wirklich grossartige Erscheinung.

Für die Kantisirung der Moral war, ausser Stäudlin, vornämlich Ammon in Dresden thätig und schuf für sie ein Werk, welches dem Rationalismus dasselbe leistete, was dem gemässigten Supernaturalismus Reinhard's Moral; es erschien in drei Theilen 1823—29 und wiederholt 1838. Er unterschied in der Moral die Nomothetik, welche den Begriff des Ideals aufstellt; die Anthropologie, welche die Unmöglichkeit seiner Realisirung durch den Menschen,

wie er eben ist, nachweist, und die Ethik, welche, dieser eingesehenen Unmöglichkeit zum Trotz, das unausgesetzte Streben danach zur Pflicht macht. Er hatte hierbei ein leichteres und gefahrloseres Geschäft, als in der Dogmatik, da jede Religion mit dem philosophisch moralischen Rigorismus am ehesten sich versöhnt. In seinem Werk, über die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion (eine Ansicht der höheren Dogmatik, wie der Titel besagt, erste Ausgabe, Leipzig 1833 — 35), suchte er zu zeigen, dass die wahrhafte Religion ihr an sich immer gleiches Wesen in der Erscheinung der verschiedenen Religionen und Confessionen unaufhörlich zu läutern und zu vollenden strebe. Die Weltreligion ist keine andere als die christliche, aber das Christenthum, befreit von den Schranken der durch die Unvollkommenheit des Menschen gesetzten relativen Entstellungen und Verkümmerungen.

Noch wären hier Henke, Vater, Augusti und viele Andere zu nennen, welche bald näher, bald ferner, bald mehr rechts, bald mehr links vom Kant'schen Centrum standen. Für das Praktische überhaupt war der Ostpreussische Schulrath Dinter und der Kanzler der Universität Halle, Niemeyer, sehr thätig. Die Katechetik bearbeiteten Gräffe und Daub, letzterer 1801 in einem trefflichen Lehrbuch, das zu Frankfurt a. M. erschien. Doch muss man sich Daub nicht als einen schülerhaften Anhänger Kant's vorstellen, sondern er stand zu ihm in solcher Abhängigkeit und Unabhängigkeit, wie er auch zu Schelling und Hegel stand. Seine eigenen merkwürdigen Worte der Vorrede S. IV lauten hierüber so: „Ohne Philosophie kann keine Wissenschaft, im strengen Sinne des Worts, zu Stande kommen, es sey nun, dass durch Philosophie die Principien der Wissenschaft, oder durch die eine Wissenschaft die Principien einer anderen, oder die einer Kunst, wie hier der sokratischen und katechetischen Kunst des Unterrichts, ausgemittelt werden sollen. Die Katechetik bedarf der Philosophie in beiderlei Rücksicht und hat sich daher auch in diesem Lehrbuch ihrem Einflusse weder ent-

ziehen wollen noch können; den Vorwurf besorgt der Verfasser nicht, dass sie blos an dem Gerüste eines besonderen philosophischen Systems, des Kantischen oder Fichteschen, aufgeführt sey, und nur Lehrsätze dieses Systems zur Unterlage habe, denn er ist mit dem Vorsatz, sich von jeder anderen ausser der Auctorität des Gewissens unabhängig zu erhalten, an die Untersuchung gegangen, und hat unter derselben, so sehr er konnte, eben um ihr durchaus ihren freien Lauf zu lassen, von den Lehrsätzen jeder philosophischen Schule als solcher, und selbst von den durch verdiente Männer in der Katechetik bereits gemachten Entdeckungen mit allem Fleiss abstrahirt. Will man ihm aber den Vorwurf machen, dass die Untersuchung und Darstellung nicht frei von der philosophischen Denkart des Zeitalters geblieben sey, so lässt er sich das gern gefallen." Da wir Daub weiterhin unter den Bestreitern Kant's antreffen und seine philosophischen Schlangenhäutungen Vielen so unbegreiflich gewesen sind, so schien uns die Mittheilung dieser ersten Selbstkritik Pflicht.

Das Extrem des Kant'schen Rationalismus in der Theologie wurde Röhr in Weimar mit seinen Briefen über den Rationalismus, Zeiz 1813, deren Tendenz er durch ein kritisches Journal, die Predigerbibliothek, in einem weiten Umfang später verfolgte. Er war auch derjenige, der mit dem Gedanken einer Constituirung neuer Symbole des Glaubens hervortrat, weil die alten bis jetzt noch als normativ anerkannten unserem dermaligen Bewusstseyn nicht mehr entsprächen und wir daher, wie einst die Reformatoren auch dieser Freiheit sich bedienten, mit demselben Recht als sie dem veränderten Inhalt unseres Glaubens den ihm angemessenen Ausdruck schaffen müssten (vgl. meine Encyklopädie der theologischen Wissenschaften, Halle 1831, 219, 318 ff., 357 ff.).

Das Hauptmoment der Bewegung, welche die Kant'sche Philosophie in der Theologie hervorgebracht hat, liegt allerdings in dem Verhältniss des Selbstbewusstseyns und Bewusstseyns, welches gerade in der Constituirung eines

Symbols zur Sprache kommt. Was vom Bewusstseyn als Gegenstand, als das Ansich gesetzt wird, das muss auch, soll der Geist seine Freiheit behaupten, vom Selbstbewusstseyn als es selbst gesetzt werden. Es muss darin auch für sich seyn können. Die Kant'sche Philosophie drückte dies Verhältniss in einseitig praktischer Weise aus. Was als Dogma von dem Wesen Gottes, als Geschichte von dem menschgewordenen Sohn Gottes gelehrt wurde, das sollte in der Bewegung des Willens, in der Selbstheit der Freiheit, wiedergefunden werden. Es lässt sich in der Geschichte der Religion und Theologie ein periodisches Wechseln der Momente des Bewusstseyns und Selbstbewusstseyns überhaupt bemerken, wodurch einmal der Inhalt dem Subject gegenüber als ein Anderes, sodann aber der Inhalt vom Subject als es selbst gesetzt wird.

Bei der kritischen Stimmung, welche die ganze Zeit durchdrang und auf allen Gebieten des Lebens und der Wissenschaft die erfolgreichsten Revolutionen hervorbrachte, konnte die Theologie der Deutschen katholischen Kirche nicht unberührt bleiben, ohne es oft selbstbewusst zu merken, von welchen Principien sie bestimmt ward. Hermes war es, der, erst in Münster, dann in Bonn, als Professor mit ausgezeichnetem Nachdruck wirkend, hier die katholische Modification des Kantianismus durchsetzte, den man auch im Leben von Rom aus gewähren liess, nach seinem Tode aber verketzerte. Nicht, als ob er nicht mit ganzer Seele Katholik gewesen wäre. Kein Gedanke hätte dem Mann schmerzlicher seyn können, als der, nicht durch und durch der allein seligmachenden Kirche angeeignet zu seyn! Auch nicht ein Jota wollte er ihrem Bestande und ihrer Autorität rauben. Es erging ihm, wie dem Cartesius, der subjectiv, individuell der strengste Katholik war und seine Unterwerfung unter den päpstlichen Stuhl so aufrichtig meinte, dass er Manuscripte, die ihm gefährlich schienen, sogar zerstörte. So war auch Hermes ein treuer Katholik und doch zugleich, ohne als ein Anhänger Kant's im formalen Sinne bezeichnet werden zu können, materiell

ein Vertreter desselben Princips, nämlich der subjectiven Freiheit. Man muss sich die Sache so denken, dass die Metamorphose des allgemeinen Weltbewusstseyns, die für Deutschland in den Bestimmungen der Kant'schen Philosophie ihren schärfsten Ausdruck fand, auch in der katholischen Theologie irgendwo zum Durchbruch kommen musste. An übereilten zu directen Anschlüssen derselben an Kant hatte es vor Hermes nicht gefehlt. Jedoch war es ihnen schlecht genug ergangen. Noch im vorigen Jahrhundert machte der Professor Koller in Heidelberg, ein Lazarist, in öffentlichen sowohl als Privat-Vorlesungen seine Schüler mit Kant's Schriften und Grundsätzen bekannt. Weniger habe man doch, sagte er, von einem Lehrer der Philosophie nicht fordern können. Dort äusserte er, dass er mit Kant, was die Grundlage seines Systems betreffe, nicht einstimmig sey. Seine Worte machten wenig oder gar keinen Eindruck, viel weniger Aufsehen. Er fuhr daher ungehindert fort, Kant in seinen Vorlesungen zu erklären, bis er in der rationalen Theologie den Satz aufstellte, dass man aus blos speculativer Vernunft das Daseyn Gottes nicht beweisen könne. Er wurde deswegen von seinem Superior, einem Franzosen, der den Kant nicht lesen, viel weniger verstehen konnte, zur Rede gesetzt und antwortete auf die Frage, ob er obigen Satz gelehrt habe, bejahend. Er vertheidigte sich so gut er konnte, dass durch die Behauptung dieses Satzes der Religion nicht nur kein Abtrag geschehe, sondern dass sie dabei unendlich gewinne. Er berief sich auf die Würzburger und Mainzer Akademie, wo man Kant mit grossem Beifall lehre. Dies goss Öl ins Feuer. Nachdem der Superior in *longum*, *latum et profundum* bewiesen, dass Kant *ridicula*, *argutias* und *ineptias* lehre und evident den Atheismus und Spinozismus einführen wolle, verdammte er Koller, unter Androhung der Entlassung aus der Gesellschaft, zum Widerruf und sogar zur Widerlegung des öffentlich vorgetragenen Satzes. Kant's Schriften wurden ihm abgefordert und ihm verboten, Kant zu lesen und jemals in den Vorlesungen etwas von ihm zu

sagen. Endlich sollte er das, was er von Kant im Collegium gelehrt hatte, seinem Superior, der Kant nicht gelesen hatte, zur Kritik vorlegen. Er antwortete ihm aber, dass er das Gesagte weder widerrufen noch widerlegen könne. Hierauf ward er seines philosophischen Lehrstuhls entsetzt; Kant aber bei den Lazaristen in Heidelberg so verhasst, dass sie einen Hundenamen daraus machten und denselben auch in der That ihren Hunden beilegten (Materialien zur Geschichte der critischen Philosophie, Leipzig 1793, CLXIX).

In der Widerlegung Kant's von der Seite, dass derselbe die positive Religion, Bibel, Statut und Kirche nur als ein sich selbst aufhebendes Vehikel der Bildung betrachtete und die Nichterkennbarkeit Gottes lehrte, suchte Hermes mit anderen katholischen Theologen, einem Berti, Gazzaniga, Stattler, Klüpfel, Zimmer, Debmayer, Liebermann, zu wetteifern, wollte sich aber deswegen dem Glauben nicht grundlos anvertrauen. Er hielt es für Pflicht, zu untersuchen, was Wahrheit sey und wie man dazu komme, etwas nothwendig für wahr zu halten, wodurch das Wissen als ein entschiedenes vom Meinen sich unterscheide. Er forderte daher für das Fürwahrhalten Vernunftgründe, Bestimmungen, welche für alle Menschen gleiche Nothwendigkeit hätten. Sodann untersuchte er die Beweise für das Daseyn Gottes, weil, bevor wir nicht von diesem überzeugt sind, alles Andere, was von ihm gesagt wird, kein Fundament hat. Ein zweiter Anselmus widmete er dieser Lehre einen ausdauernden Fleiss. Sein an sich trockener, aber von wahrer Frömmigkeit getragener Verstand erging sich in dieser Syllogistik mit sichtbarem Wohlgefallen (s. Hermes Philosophische Einleitung, Münster 1819, und Positive Einleitung, Ebend. 1829). Durch die theoretische Vernunft können wir uns überzeugen, dass Gott ist. Von der Offenbarung können wir zwar die Möglichkeit und Wirklichkeit, aber keineswegs die absolute Nothwendigkeit erkennen. Wie gelangen wir nun aber zu Gründen, eine vorgebli-

che Offenbarung zu prüfen und uns zur Gewissheit darüber zu bringen, dass sie von Gott uns wirklich etwas offenbart? Hier tritt die praktische Vernunft ein, die durch den Begriff des Sittengesetzes uns zwar nicht eine Entschiedenheit des Fürwahrhaltens, aber doch die eines für wahr Annehmens der Offenbarung möglich macht, als welche nämlich der Ausdruck des Sittengesetzes seyn muss und uns Gottes Wesen in einer Weise eröffnet, welche mit den Eigenschaften desselben, die wir aus der theoretischen Vernunft wohl noch dafür entnehmen können, nicht in Widerspruch stehen darf. Da also unser Erkenntnissvermögen zwar fähig ist, aus sich einzusehen, dass Gott ist, nicht aber eigentlich, was er ist, so tritt hier die Offenbarung supplirend ein. Diese ist aber nach Hermes in der katholischen Kirche am Reinsten gegeben, wie die Einheit der Lehre in ihr an allen Orten und zu allen Zeiten und die nie unterbrochene Continuität ihrer Überlieferung von der Stiftung der Kirche ab darthut. Hermes beweist also die Wahrheit des Christenthums praktisch und findet dasselbe in der katholischen Kirche gegeben, welche von ihm durchaus anerkannt wird, nachdem er sich von der Nothwendigkeit und Trefflichkeit derselben durch Gründe überzeugt hat.

Die unleugbare Verwandtschaft dieses Systems der Theologie mit der Kant'schen Religionsphilosophie wurde auch in den Streitigkeiten, welche dasselbe gleich nach dem Tode des Stifters erregte, vielfach zur Sprache gebracht. Die mystisch klerokratische Partei des jesuitisirenden Ultramontanismus in Münster, Aschaffenburg, Würzburg, München, liess es sich sehr angelegen seyn, alle die Waffen auch gegen Hermes zu richten, welche die über den Kantianismus hinausgeschrittene Philosophie gegen diesen und besonders gegen seine Religionsphilosophie aufgefunden hatte. Ein Herr v. Sieger machte auf das Hermes'sche Nothwendigkeitssystem einen plumpen Angriff und vergass nicht, an Kant und Jacobi zu erinnern. Gegen diese „Urphilosophie" aus Aschaffenburg richtete einer der

geistvollsten Schüler von Hermes, Professor Balzer in Breslau, 1832: Hinweisungen auf den Grundcharakter des Hermesischen Systems, worin er die Verschiedenheit desselben von dem Grundcharakter aller anderen Hauptsysteme der Philosophie alter und neuer Zeit urgirte, ein Geschäft, das durch die eigenthümliche Hermes'sche Terminologie, die etwas altfränkisch ist und das Zusammentreffen mit Gedanken der kritischen Philosophie nicht gern von vorn herein kund giebt, erleichtert wird. Dass in Norddeutschland, welches, wie widersprechend die Thatsachen aussehen mögen, immer mehr zur Begründung einer von Rom unabhängigen episkopalen katholischen Kirche heranreift, dies System eine grosse Begeisterung unter der wissenschaftlich aufstrebenden Jugend, namentlich in Preussen, dem Staate der Zukunft, erwecken musste, begreift sich unschwer. Kein Lehrer der katholischen Theologie hat seit Jahren in und ausser Deutschland eine so nachhaltige Wirksamkeit als Hermes gehabt. Keiner hat so viel gelehrte und einsichtige, gründliche und charaktervolle Schüler und Anhänger gezogen: Droste-Hülshoff, der leider zu früh starb, Braun, Elvenich, Ritter, Schwann, Achterfeldt, Balzer u. A.

Ein solches Epochemachen konnte der Curie auf die Länge nicht verborgen bleiben, wenn sie auch kein Deutsch und am wenigsten Deutsche Philosophie versteht. Sie verstand aber so viel, dass, nachdem sie Erkundigungen eingezogen, es sich hier um ein wahrhaftes Wissen handle, was sie nie geliebt hat. Freie Forschung, Kritik des von ihr als wahr Gebotenen zerstört das *Credo, quia absurdum est*, das sie doch noch so vielfach zu patronisiren hat. Wer, wie Hermes, nach Gründen verlangt, die ihm den Glauben erst nothwendig machen sollen; wer, wie er, dies Begründen für Pflicht hält; wer, wie er, die Vernunftgemässheit des Glaubens, sey's auch in der loyalsten Gesinnung, in der besten Absicht, in der regelrechtesten Mönchskutte, beweisen will, trägt in sich ein Princip, gegen welches die Curie sich nur noch negativ verhalten

kann, das Princip der Selbstständigkeit der Intelligenz, der freien nur an die Nothwendigkeit der Sache gebundenen Einsicht. Die Römische Kirche darf nur noch ein Gedächtniss für die Dogmen toleriren, keine denkende Reproduction derselben, kein Streben, ihrer als des Wesens des Selbstbewusstseyns inne zu werden. Aber die Wahrheit, welche frei macht, wird siegen. Die Subjectivität hat dieselben Rechte, als die Objectivität. Der wahre Geist ist nur ihre Einheit.

Drittes Capitel.

Kant's Philosophie im Auslande.

Erst dann kann eine Philosophie von dem Volk, welches sie erzeugte, zu anderen Völkern übergehen, wenn sie im Inhalt eine wahrhaft neue und daher im Gang der Erkenntniss nothwendige Stufe betreten und wenn sie eine human gebildete Form erreicht hat. Untersuchungen beschränkteren Inhalts oder blosse Zusammenstellungen der Gedanken Anderer können auf eine solche Ausbreitung so wenig Anspruch machen, als originelle Gedanken, in einer verzwickten, hieroglyphischen Sprache vorgetragen. Wenn durch zufällige Verbindungen der Autoren oder den Zufall des Buchhandels solche Versuche über die Grenzen ihrer Particularität gesteigert werden, so haben sie doch keinen befruchtenden Erfolg. Nur das Ächte, das Universelle hält in der Philosophie auch ausser der Heimath aus. Die Kant'sche hatte, wie früher gezeigt worden, zu den ausländischen Philosophieen ein inneres nothwendiges Verhältniss. Sie löst Fragen, welche in denselben gemacht sind, sie stellt Probleme, welche aus ihnen folgen, und kann also

in der Weiterentwicklung des Erkennens von jenen Standpuncten aus gar nicht umgangen werden. Sie ist eine unvermeidliche Gestalt des philosophirenden Bewusstseyns. Existiren einmal Dogmatismus und Skepticismus, abstracter Idealismus und abstracter Realismus, so muss es auch zur Existenz einer solchen halben Einheit dieser Gegensätze kommen, als der Kriticismus ist. Dieser Zusammenhang der Sache verpflichtet daher die anderen Nationen zu seiner Assimilation. Man wird diesen nicht die Möglichkeit abstreiten, selbst vorwärts zu schreiten, allein man darf auch nicht vergessen, dass die Weltgeschichte das absolut Nothwendige in seiner plastischen Vollendung nicht zweimal thut. Sie kargt mit der Einzigkeit. *Nulla*, sagt das Sprichwort, *post Homerum Ilias.*

Der neueren Deutschen Philosophie hat die Weltgeschichte die Stellung gegeben, Lehrerin der anderen Völker zu werden, wodurch die Deutschen für die Unselbstständigkeit gegen sie in so vielen anderen Dingen schadlos gehalten werden. Im Mittelalter konnte für die Philosophie der Unterschied des In- und Auslandes gar nicht gemacht werden. Die Kirche wusste nichts von einer Individualisirung der Wissenschaft. Die Scholastiker gingen von Volk zu Volk. Die Lateinische Sprache war ebensowohl das Instrument der Diplomatie als der Wissenschaft. Als aber die Nationalität der Völker sich constituirte, ward auch die Philosophie eine eigenthümliche. Sie ward nun erst recht Philosophie, während sie vorher mehr Doctrin gewesen war. Noch geraume Zeit blieb sie bei dem Lateinischen Ausdruck stehen, bis die Eigenheit des Denkens dies unmöglich machte. Aber weil nun erst die Einzelheit lebendige Totalität war, gemann auch die Tiefe und Macht des Gedankens mit dieser Nationalisirung der Speculation. Abwechselnd, wie es gerade mit dem Geist und Sprachtypus der jedesmal zur That berufenen Individualität am besten übereinstimmte, überkam nun die eine und andere Nation in dem fortlaufenden Erkenntnissprocess die ihr entsprechende Rolle zuertheilt Dann wurden die an-

deren Völker ihre Schüler. So waren die Deutschen nach einander bei den Italienern, Engländern und Franzosen in die Schule gegangen. Der Deutsche Leibnitz hatte die ächt Deutsche Gefälligkeit, ihnen in Ansehung der Bekanntschaft mit ihm sprachlich die Mühe zu ersparen. Er schrieb meist Französisch und Lateinisch. Erst mit Kant änderte sich das Verhältniss entschieden. Hier musste sich das Ausland es sauer werden lassen, zum Verständniss zu gelangen. Deutschland trat in der Wissenschaft seit diesem Augenblick hodegetisch hervor, denn es ist sein Beruf, die organische Synthese aller Romanischen und Scandinavischen Einseitigkeiten zu seyn. Die Slaven zählen hier noch nicht mit. Sie stehen erst im ABCstadium des Philosophirens und nur bei den Polen ist die Speculation wirklich der Dämmervogel der Pallas, der mit in die Nacht blitzendem Auge über den Trümmern des Daseyns schwebt, wie Trentowsky, Cioskowsky u. A. beweisen.

Das Erste, was die anderen Nationen zu thun haben, ist die Aneignung der kritischen Philosophie durch Übersetzungen, denn theils stehen sie innerhalb der Speculation noch auf einem Standpunct, dessen natürliche Consequenz die Transscendentalphilosophie ist, haben also in der progressiven Richtung des Denkens das Bedürfniss derselben, wenn sie nicht einen gefährlichen Sprung machen wollen; theils wurzeln die auf Kant folgenden Deutschen Systeme so sehr in dem Kant'schen, dass man sie ohne ein gründliches Eingehen in dasselbe gar nicht recht verstehen kann. Namentlich gilt dies von Hegel, der unaufhörlich bald affirmativ, bald negativ auf Kant zurückkommt, so dass das Studium desselben auch von dieser Seite den Vorgang und Vorrang haben müsste. (S. Schram, Beitrag zur Geschichte der Philosophie, Bonn 1836, 72, das unverdächtige Zeugniss eines Bibliothekars.) Allein das Merkwürdige ist, dass in der einfachen Assimilation, welche sich durch den Act des Übersetzens ausdrückt, auch ein Fortschritt eingetreten ist. Früher nämlich wurden die in der Nationalsprache verfassten Werke, zuweilen unter Leitung

des Autors, noch in das Lateinische übertragen, wie dies mit Cartesius, Baco und Lokke der Fall gewesen. Jetzt hingegen soll auch die Übersetzung eine nationale seyn. Sie soll die Intimität des einheimischen Geistes erreichen, was eine viel schwierigere Aufgabe ist, als die Latinisirung Born's, von der oben die Rede war. Kant soll Italienisch reden, was Sacchi; Französisch, was Hoehne und Tissot; Holländisch, was Kinker; Englisch, was Nitsch und Semple versucht haben. Man sehe das Verzeichniss sonstiger Anleitungen zum Verständniss Kant's bei den Ausländern in Tennemann's Handbuch der Geschichte der Philosophie. Es ist uns unmöglich gewesen, hier einen vollständigen Apparat zusammenzubringen, eine in allen Stücken authentische Übersicht aus der Kenntniss der Originale zu gewinnen, weshalb wir uns auf folgende Bemerkungen beschränken müssen.

In Italien hat die Philosophie jetzt überhaupt grosse Schwierigkeiten. Von Sicilien, Neapel und dem Kirchenstaat kann in Ansehung ihrer gar nicht die Rede seyn. Hier ist nur noch ein wüster Scholasticismus gelitten, wie die Verhandlungen der Curie mit den Hermes'schen Theologen bis zum Übermaass bewiesen haben. In Florenz und der Lombardei ist mehr philosophischer Trieb. Auf Kant wird so viel Rücksicht genommen, als einstweilen möglich. Romagnosi; Pasquale Galuppi aus Tropea im Neapolitanischen *(Lettere sulle vicende della Filosofia da Cartesio a Kant)*; Rosmini Serbati in Turin *(Nuovo saggio* 1830*)*; haben von der Kritik des Erkenntnissvermögens einen Begriff zu machen gesucht und Galuppi besonders hat auch einen *saggio filosofico sulle critica della conoscenza*, *Napoli*, 1829, 2 *voll.*, geschrieben. Allein wir gestehen, dass, soweit wir dieses Philosophiren aus eigener Anschauung kennen, z. B. Rosmini's *saggio sull' origine delle idee*, welcher schon eine zweite Ausgabe erlebt hat, uns dasselbe höchst ungeniessbar gewesen ist. Es enthält so viel Willkürliches und Hypothetisches, das aber hinter dem Bollwerk formaler Schlüsse sich mit dem Schein der Nothwen-

digkeit betrügt; es breitet sich über das Psychologische mit einer für uns so verjährten Empirie aus; es kränkelt an einer so verrosteten Metaphysik und hat zuletzt gegen die kirchliche Censur so wenig Spielraum, dass wir Deutsche jetzt die Langeweile solcher stets sehr ernsthaft, mit einer gewissen Feierlichkeit angestellten, äusserst breiten Untersuchungen nur mit grosser Anstrengung überwinden. — Ein durch Heydenreich's Übersetzung einer Geschichte der neuern Philosophie von Agatopisto Cremaziano in Deutschland sehr bekannt gewordenes Buch hat durch den Professor Baldassare Poli nicht nur an einer Bearbeitung des vielerwähnten Tennemann'schen Handbuchs, sondern auch an einer eigenen Vervollständigung, welche die neuesten Systeme Deutschlands, Frankreichs und Englands darstellt, *Supplementi al Manuale di Tennemann*, *Milano* 1836, eine zweckmässige Ergänzung gefunden.

In Holland, Dänemark, England hat die Kant'sche Philosophie eine sporadische Existenz erhalten. Am lebhaftesten dürfte das Interesse für sie in Schottland aus der im ersten Buch bei der Charakteristik der Schottischen Schule entwickelten Verwandtschaft derselben mit Kant's Weltansicht seyn. Man ist, ihn zu verstehen, hier gut vorbereitet und es bedarf hier nicht einer so verwickelten, oft barocken Combination des Psychologischen mit dem Metaphysischen, wie sie bei den Italienern vorliegt, um den Kampf des Selbstbewusstseyns mit der Metaphysik zu der Art und Weise, wie Kant die Aufgabe stellt, hinzuleiten.

Die Franzosen haben durch den Elsass ein ihre Nationalität und Sprache mit der der Deutschen vermittelndes Element. Bautain in Strassburg, der sich später ganz der Theologie widmete, suchte hier eine Vereinfachung der Kategorieen aufzustellen. Ch. Fr. D. de Villers, 1764 in Deutschlothringen geboren, 1815 zu Lübeck gest., schickte 1799 einen kurzen Abriss der Kritik der reinen Vernunft an Kant, welcher in einer Deutschen Übersetzung in (Rink's) Mancherley zur Geschichte der metacritischen Invasion,

Königsberg 1811, 1—56 übersetzt ward. 1801 gab er zu Metz folgende treffliche Schrift heraus: *Philosophia de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transscendentale*, welche für die Franzosen besonders durch die auf den Gang der neueren Deutschen Literatur, auf Kant's sämmtliche Schriften und seine Gegner, sich verbreitende Einleitung einen grossen Werth erhalten musste. — Ihm folgte J. M. Dégérando mit seiner *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connoissances humaines, à Paris*, 1804, 3 *T.* Es gehört daraus hierher *T. II*, *Chap. XVI* und *XVII* und *T. III*, *Chap. XIII*, 505, welches *Considérations sur le criticisme* enthält. Man muss es den Franzosen zugestehen, dass sie für literarische Portraitirungen und Schilderungen eines Kampfes der Schulen grosses Talent besitzen. Sie wissen so gut zu gruppiren und die dominirenden Persönlichkeiten so bedeutsam zu accentuiren, dass man ihre Abrisse in dieser Hinsicht mit Vergnügen liest. Dégérando ist in der scenischen Ausstattung reicher, als die meisten Deutschen Berichterstatter, denen immer die Darstellung des Systems zur Hauptsache wird und welche sich von der Masse des spielenden Personals meist bedrängt fühlen, so dass sie dasselbe in ihrer Ehrlichkeit immer nur unter zwei Rubriken, Anhänger und Gegner, zu bringen und katalogartig aufzuzählen wissen, wie z. B. Buhle, Tennemann, Eberstein verfahren. Der Blick des Franzosen hingegen ist durch sein sociales und politisches Parteileben für die scharfe Fassung der mannigfachsten Schattirungen höchst geübt und sein kriegerischer Sinn hat an der Anschauung des Kampfes selbst eine Freude, während hier der Deutsche leichter ermüdet, um dem endlichen Resultate zuzueilen. — Während unter dem Kaiserthum die Seichtigkeit der sogenannten Ideologie herrschte und Royer Collard auf das System des Schotten Reid als eine tiefere Befriedigung gewährend hinwies, verlor sich das Studium des Kriticismus wieder.— Unter der Restauration gab der Chorführer des Eklekticismus, Cousin, eine Übersetzung des Tennemann'-

schen Handbuchs der Geschichte der Philosophie, welche wenigstens genauere historische Kenntniss wieder erzeugte, an der es den Franzosen oft so sehr gebricht. — 1837 gab endlich der Baron Barchou de Penhoën in zwei Bänden eine *Histoire de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu' à Hegel*, die auch ein mit Sorgfalt gezeichnetes, umfassendes Bild der Kant'schen Philosophie enthält und die witzig-geistreichen Genrebilder, welche Heine in der *Revue de deux mondes* von den Deutschen Philosophen den Franzosen mitgetheilt hatte, mit ihrer Systematik ergänzt. — Der grösste Philosoph der jetzigen Franzosen, der eben so bescheidene, als kühne Pierre Leroux ist in seinem Dictionnaire durch das, was er *Formule de Leibnitz* nennt und wofür er mit Recht so begeistert ist, unstreitig auf dem Wege, Kant besser, als einer seiner Vorgänger zu verstehen.

Zweiter Abschnitt.

Die Bekämpfung der Kant'schen Philosophie.

Wir haben bisher gesehen, wie die Philosophie Kant's von Königsberg in verhältnissmässig kurzer Zeit bis in das Ausland drang und, über die Philosophie im engeren Sinn hinaus, die besonderen Wissenschaften umgestalten half. Wir wenden uns von dieser positiven Consequenz zur negativen, welche polemisch gegen Kant auftrat und von welcher noch eine dritte zu unterscheiden ist, die mit der negativen Haltung zugleich das Setzen ganz neuer, positiver, aus der immanenten Fortentwickelung des Kant'schen Systems entspringender Principien enthielt. Diese war negativ nur, weil sie positiv war. Je schärfer hier die Opposition gegen Kant wurde, um so mehr Gerechtigkeit widerfuhr ihm zugleich, während man da, wo man von den vor ihm liegenden Standpuncten oder von nur theilweisen Erweiterungen aus opponirte, in der Auffassung Kant's selbst oft so weit hinter dem Begriff seiner Verdienste zurückblieb. Wir müssen daher diejenige Opposition, welche die weiter fortschreitende Philosophie in sich schliesst, durchaus von derjenigen unterscheiden, welcher es nicht um Eroberung, nur um Festhaltung dessen, was man schon als unbestrittenen Besitz ansieht, zu thun ist und welche, wo sie productiv wird, es nur zu untergeordneten Combinationen und Modificationen bringt.

Wenn eine Philosophie erst in der Ausbreitung begriffen ist, wenn sie, Aufsehen zu machen, als Bedürfniss, als Nothwendigkeit erkannt zu werden, erst anfängt und nach

keiner Seite hin das Urtheil über sie schon irgend eine Entschiedenheit gewonnen hat, so drängt man sich gern an sie heran. Die Theilnahme an ihren neuen Gesichtspuncten, das Interesse an den tausend Möglichkeiten, die sie involvirt, ist ehrenvoll. Man beweist dadurch, dass man hinter den Fortschritten der Zeit nicht zurückbleibt, dass man für neu auftauchende Erscheinungen Empfänglichkeit, einen von Vorurtheilen freien Sinn hat. Allein mit der wachsenden Menge der Theilnehmenden tritt ein Punct ein, wo, ein Anhänger der neuesten Philosophie zu seyn, schon so gewöhnlich wird. Es giebt schon so viele Aner, dass man durch einen Anschluss sich nicht mehr auszeichnen kann. Der Kluge, dem es auch in der Wissenschaft um gute Lebensart zu thun ist, der literarische Diplomat, der Egoist, welcher die Wissenschaft nur als ein Mittel nimmt, seiner Persönlichkeit ein Relief zu schaffen, der allerdings ein Interesse an der Literatur hat, aber ein eitles, und im unschuldigsten Fall nur die geistreiche Unterhaltung bezweckendes, wird es nie so weit kommen lassen, dass man ihn als einen Aner bezeichnen könnte. Er hat, wenn es darauf ankommt, immer noch zu viel Selbstständigkeit des Urtheils besessen, als so in die Heerde der doctrinairen Anhängerschaft gerathen zu können. Viele, die weniger vorsichtig sind, welche das Schicksal der Wissenschaft noch nicht tief genug aus dem Gesichtspunct der Mode studirt haben, machen sich eine Zeit lang aus der Schülerschaft eine Ehre. Wer wollte sich nicht gern einen Schüler des Weisen von Königsberg nennen! Wer wollte sich nicht durch den Gedanken erhoben fühlen, seinen unsterblichen Ruhm, wenn auch nur in geringem Maass, zu theilen! Wer wollte nicht freudig mit den andern Schülern des grossen Mannes wetteifern, seine erleuchtende Lehre in immer weiteren Kreisen auszudehnen!

So lauten die selbstschmeichelnden Reden.

Allein bald tritt ein Moment ein, wo nicht blos die Gewöhnlichkeit des Kantianerseyns bedenklich macht, sich so zu stellen und zu nennen, sondern wo es schimpf-

lich wird, ein Aner zu seyn. Dieser Moment ist der, wo die Ideenlosigkeit und Impotenz, die mit gleich elender Haltung für alle Sättel gerecht ist, der Pöbel der gelehrten Welt, sich der neuen Philosophie als einer Phrase bemächtigt und nichts mehr versteht, als was in diesen Lauten klingt.

Doch zur philosophischen, systematisirten Bornirtheit gesellt sich eine noch schlimmere Gattung niedriger Selbstlinge, die sich des Namens der Schülerschaft bemächtigt, um doch aus ihrem Nichts heraus zu Etwas zu kommen, etwa wie manche Menschen, um sich eine sociale, präsentable Handhabe zu schaffen, sich den philosophischen Doctortitel oder den Hofrathstitel erwerben. Diese Sorte affectirter Schülerhaftigkeit ist für den Meister und sein Werk allerdings höchst unbequem und nachtheilig, denn sie ist es, welche durch ihre beschränkte Auffassung und plump anmaassende Darstellung seiner Lehre diese bei denen, welche mit ihr noch unbekannt sind und nicht Menschenkenntniss genug haben, in Misscredit bringen muss und gegen welche, wie auch von Kant geschah, der es freilich später auch auf Fichte anwenden wollte (Fichte's Leben II. 177), das alte Wort gerichtet werden muss, dass Gott uns nur vor unseren Freunden behüten möge, denn mit unseren Feinden wollten wir schon selbst fertig werden. In der That wimmelte es in Deutschland von solchen Seichtlingen, welche den Namen Kantianer usurpirten, weil sie einmal ein Buch von ihm angelesen oder ein entstellendes Conterfei seines Systems hatten drucken lassen, oder weil sie an Recensionsanstalten die philosophische Klinik übernommen oder überhaupt nur eine grundlose Vorliebe für ihn sich eingebildet hatten. Dieser Haufe schäbiger Sanscülotten, die in Kant's Namen zu Allem sich erdreisteten, welche mit den blossen drei Wörtern: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, Wunderdinge ausrichteten, fiel natürlich immer mehr in Verachtung, je stärker und selbstbewusster die Opposition wurde. Um sich daher aus der grauen Masse des *servum imitatorum pecus* auszu-

scheiden, fing man bald an, nach Eigenthümlichkeit zu haschen.

Dies ist der Moment, wo man, um nur nicht in den Verdacht der einfachen und ehrlichen Schülerhaftigkeit zu gerathen, die mit dem schmählichen Vorwurf geistiger Nullität gleichnamig geworden, sich zur Originalität forcirte. Zu einem solchen Treiben hatte die Kant'sche Philosophie selbst dadurch Veranlassung gegeben, dass sie auf das Selbstdenken drang, womit sie, recht verstanden, das ganz Nothwendige forderte, da Niemand für einen Anderen so wenig denken als essen kann. Allein das Selbstdenken wurde zur Caprice der Selbstdenkerei. Es wurde auch in dem schaalen Sinn genommen, selbst etwas zu erklügeln, eine philosophische Erfindung zu machen, auf welche man in der literarischen Republik ein Patent lösen könne.

Wo es nun gar nicht glücken wollte, auf einen solchen selbstdenkerischen Einfall zu kommen, wusste die Pfiffigkeit doch Rath. Sie warf sich nämlich mit einer nicht ausgesprochenen Opposition auf eine Philosophie von älterem Datum, die als Philosophie wenigstens anerkannt war, zu welcher zu bekennen also gefahrlos erschien, mit welcher man sich gar nicht compromittiren, vielmehr der Philosophie von jüngerem Ursprung, ohne sie entschieden zu verdammen, ein vornehm vedrriessliches Gesicht machen und ihr zur Beschämung in jener ein in so vieler Hinsicht unerreichbares Muster vorhalten und alles das an ihr vermissen konnte, wodurch sie sich eben unterschieden. Die Wolff'sche oder Lokke'sche Philosophie durfte dies natürlich nicht seyn. Sie waren zu sehr selbst in den lebendigen Process verflochten und gaben zu viel Bestandtheile seiner Gährung ab. Allein die Bacon'sche oder, was in allen solchen Fällen das Gerathenste bleibt, die Platon'sche, sind treffliche Verschanzungen, in die man sich mit dem grössten Erfolg zurückziehen kann. Denn Platoniker sind doch nicht zu häufig und, da Plato dialogisirt, so lässt sich aus ihm

durch abgerissene Citate, bei welchen man die durch den Zusammenhang geforderte Bedeutung ignorirt, für jede Meinung eine Waffe holen, wozu noch der Vortheil kommt, dass die Platon'sche Philosophie eine gewisse Salbung, eine theologisirende Verklärung begünstigt. Gegen Kant warf sich Schlosser vornämlich in diese Rüstung.

Die Reaction gegen Kant lässt also sehr verschiedene Standpuncte unterscheiden.

Erstlich traten die schon bestehenden Richtungen der Philosophie gegen ihn auf. Sie suchten, indem sie Kant widerlegten, sich zu rechtfertigen. Polemik und Apologetik vereinigten sich. Das Resultat dieser Polemik war das Entgegengesetzte von dem, was sie bezweckte. Sie trug nur zur Verbreitung der feindlichen Lehre bei. Sie war Apostel wider Willen und arbeitete an ihrem eigenen Untergange, da sie auch ihre Blössen unbewusst immer mehr aufdeckte. Jedoch entbehrte sie nicht des Verdienstes, viel Einseitiges des neuen Systems durch Vergleichung mit der schon bestehenden Wissenschaft bemerklich zu machen.

Durch solche Einsicht entstand zweitens die Tendenz nach Umbildungsversuchen, die allerdings nicht eine ganz neue Basis der Philosophie, nur eine Reproduction der neuen gaben, aber zugleich jene, bei der durch die ältere Philosophie angestellten Revision in ihr aufgestossenen, Lücken ausfüllen, die ihr nachgewiesenen Inconsequenzen und Extreme vermeiden und den zu idiosynkratisch erscheinenden Ausdruck als eine vielbeklagte Hemmung des Verständnisses mildern und popularisiren wollten.

Drittens. Nun ist mit solchem Verfahren allerdings ein wesentlicher Schritt geschehen, denn das Wahre der älteren und jüngeren Philosophie ist durch solche Vermittelung sich näher gekommen, hat sich in der Wesentlichkeit seiner Identität erkannt und es ist eine etwas mildere Stimmung hüben und drüben eingetreten. Allein zugleich ist auch die Verwirrung grösser geworden. Es existiren

doch einmal mehre Philosophieen. Sie unterscheiden sich von einander. Der Unterschied ist auch Negation. Sie bekämpfen sich und vertragen sich nur relativ miteinander. Welche hat denn nun eigentlich Recht? Müsste sich das nicht aus einer historischen Darstellung entnehmen lassen? Oder sollten alle diese Philosophieen ein gewisses Recht haben, so dass es nur auf geschickte Vereinigung der Parteien, auf das *juste milieu* ankäme?

Diese Fragen drängen sich ungestüm hervor und fordern zu dem Versuch einer Vermittelung auf, die aber zunächst nicht anders, als oberflächlich ausfallen kann, so dass, nachdem sie gemacht ist, die Verlegenheit, woran man sich halten solle, nicht weniger gross erscheint. Die blosse Abstumpfung der Spitzen der Gegensätze wie der Zwang der Verknüpfung erregen die Nothwendigkeit einer tieferen Einheit, welche die Differenzen organisch constitutiv löse und in das Meinungsgewirr eine neue Ordnung bringe. Eben in ihm ist diese neue Welt schon gezeitigt. Es bedarf nur noch der Geburt, sie aus dem Dunkel der embryonischen Brütung ans Licht treten zu lassen.

Erstes Capitel.

Reaction der von der Kant'schen Philosophie vorgefundenen Richtungen gegen dieselbe.

Dass die von der Kant'schen Philosophie als bestehend vorgefundenen Richtungen ihrer zuerst gewahr werden mussten, ist natürlich, denn ihnen wurde ja der Krieg erklärt. Diese Gestalten des philosophischen Vorkant'schen Bewusstseyns haben wir früher kennen gelernt, nämlich die Leibnitz-Wolff'sche, die Verstandes- und die Glaubens-Philosophie. Es ist damals auch schon Manches

von der unmittelbaren Controverse zwischen ihnen und Kant angedeutet worden; jetzt aber kommt es auf Herausstellung der absichtlichen an.

I.

Reaction der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie.

Da der Skepticismus in Deutschland keinen offenen und nachdrucksvollen Bekenner hatte, Kant ihn auch stets mit Connivenz behandelte, hingegen die alte Logik und Metaphysik mit entschiedenem Ton stürzte, so musste die Wolff'sche Philosophie sich zuerst getroffen fühlen, um so mehr, als Kant bis 1781 so ziemlich Wolff'sch erschienen war, wenn auch mit einigen Häresieen und in einem eleganteren Anzuge. Man ahnte daher anfänglich gar nicht die Grösse der Gefahr.

Feder erzählt uns (S. J. G. H. Feder's Leben, Natur und Grundsätze, 1826, 118 ff.) recht treuherzig, wie die Recension der Vernunftkritik in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, welche Kant so tief erbitterte, entstand. Garve war ins Bad von Pyrmont gegangen und wollte daselbst gern einige Beschäftigung haben, bat also um Auftrag zu Recensionen. Feder hatte von Kant's Buch in der Erlanger oder Gothaer Literaturzeitung eine Anzeige gelesen, allein so obenhin und gab dasselbe an Garve zur Beurtheilung, der es denn recensirte, wie andere Bücher auch, indem er zwar für das psychologisch Ethische, nicht aber für das eigentlich Speculative Sinn hatte und die unermessliche Bedeutung der Kritik gar nicht fasste (s. über sein Verhältniss zu Kant K. G. Schelle's Briefe über Garve's Schriften und Philosophie, Leipzig, 1800, 41 ff. u. 384 ff.). Die Recension war jedoch zu lang. Feder als Redacteur machte sie daher ohne Bedenken durch einen Auszug journalgerecht und liess dabei natürlich auch von dem Seinigen einfliessen, namentlich die Identification des Kant'schen

Idealismus mit dem Berkeley'schen. Wie erstaunt war der gute Mann, als Kant ihn, ohne ihn zu kennen, da man damals in dem Recensirwesen die Anonymität liebte, um 1783 im Anhang der Prolegomenen andonnerte und ihm als einen klüglich *en gros* Urtheilenden sein Incognito besonders zum Vorwurf machte. Feder kann sich in seiner Autobiographie noch nicht recht über die Sache beruhigen. Er nennt sein Verfahren unverzeihlich, das Buch nicht erst gelesen zu haben, bevor er die Garve'sche Recension epitomirte. Wiederholt kommt er auf den fatalen Umstand zurück, von der enormen Wichtigkeit des Buchs vor seiner Berühmtheit so gar nichts geahnt zu haben! Endlich tröstet er sich damit, dass Garve doch Vieles auch ganz richtig gefasst, ja dass ein Kantianer, dem Kant selbst seine Ächtheit bezeugt hatte, Jacob nämlich, sich einst auf seiner Stube verwundert habe, was für hyperidealische Dinge wirklich in der Vernunftkritik, nämlich in der ersten ihm fremden Ausgabe, die Feder ihm zeigte, stünden, und wie Kant doch in der zweiten Ausgabe, wohl durch seine Recension veranlasst, gerade in diesen Puncten so bedeutende Änderungen habe eintreten lassen. Damals setzte sich Feder freilich sogleich hin, eine kleine Schrift über Raum und Causalität zu verfassen, 1787, und, um noch mehr gegen die Kant'schen Irrthümer wirken zu können, verband er sich 1788 mit seinem Collegen Meiners, ein kritisches Journal herauszugeben, das, in recht Göttingschem Geschmack, den Titel einer philosophischen Bibliothek führte. Es waren dies theils Auszüge aus Kant'schen Schriften, theils Abhandlungen darüber, alle in einem sehr milden Ton. Der Verleger fing bald an, über schlechten Absatz zu klagen und so ging das Journal ein. Auch darüber tröstete sich der stoische Feder, weil bei philosophischen Zeitschriften dies der gewöhnliche Fall sey.

Der lebhafteste Angriff ging von Halle aus, welches auch als die ursprüngliche Wiege des Wolffianismus dazu gewissermaassen das Vorrecht hatte. Nach Meier's Tode hatte Eberhard die Wirksamkeit desselben geerbt, seit

1778, nachdem er zuvor Prediger gewesen, aber durch seine neue Apologie des Sokrates, Berlin 1772, den Ruf eines orthodoxen Theologen für sich nicht befördert hatte. Er war 1739 zu Halberstadt geboren und starb 1809. Von ausgebreiteten allein oberflächlichen Kenntnissen, mehr Rhetor als Philosoph, mehr historisch als productiv denkend, war er mit jener Mittelmässigkeit eines sogenannten guten Styls begabt, welche so viele Leser besticht, die in dem Bund einer verständigen Deutlichkeit mit einer mässigen Phantasie den höchsten Triumph der Darstellung erblicken. Eberhard organisirte zuerst gegen Kant in Halle 1788—92 ein philosophisches M a g a z i n, 4 Bde. Wir müssen hier wieder an die Nothwendigkeit erinnern, dass für unsere Zeit jede Richtung, welche auf Geltung Anspruch macht, der Propaganda eines Journals nicht wohl entbehren kann, um stets schlagfertig nach allen Seiten hin abwehrend, anknüpfend, beschränkend, berichtigend, bekämpfend sich wenden zu können. Bei einem Journal schaart man sich zusammen. Die Gemeinschaftlichkeit macht dem Furchtsamen Muth, den Dreisten dreister. Man spricht in dem sonoren Wir und fühlt den Rückhalt der Partei. Wo man selbst nicht ausreicht, hofft man auf die Anderen. Die Solidarität der g u t e n S a c h e, für die man ficht, stimmt zur Keckheit. Wenn man jetzt diese Journale durchsieht, so kann man sich der Bemerkung nicht erwehren, wie noch immer unsere jetzigen mit ihnen f o r m e l l die grösste Ähnlichkeit haben. So beginnt z. B. in Eberhard's Archiv Bd. II. St. 4. 60, eine Recension der Vernunft folgendermaassen: „Die Kantische Philosophie wird in der That in Zukunft einen sehr merkwürdigen Beitrag zur G e s c h i c h t e d e r V e r i r r u n g e n d e s m e n s c h l i c h e n V e r s t a n d e s liefern. Kaum wird man es für möglich halten, dass so manche wirklich grosse Menschen, wozu vor vielen gewiss Kant selbst gehört, einem gänzlich bodenlosen Systeme so fest haben anhängen, es so leidenschaftlich und mit wirklich gutem Erfolg haben vertheidigen können. Ob nun gleich derjenige, der meine (nämlich G. Fr. Werner's) Aetiologie

mit unbefangenem Verstande liest, sehr bald vom Ungrunde der Kantischen Theorie überzeugt werden wird; so wird es doch um der Andern willen nöthig seyn, dieses System hier Schritt für Schritt mit kalter Vernunft zu prüfen." Wie oft haben wir nicht nach einander in Betreff Fichte's, Schelling's, Hegel's gerade dasselbe hören müssen! Man könnte auf den Gedanken kommen, ein System der recensionsmässigen Wendungen, eine Topik der apologetischen und polemischen Redensarten auf diesem Gebiet zu Stande zu bringen.

Eine Hauptwendung der Polemik war für den Wolffianismus das Experiment, das Kant'sche System als ein schon dagewesenes, bereits in anderen Formen, im Stoicismus, im Leibnitzianismus, im Berkeley'schen Idealismus existirendes, zu schildern und ihm so die Neuheit der Originalität zu rauben, wie man nach Kant fortfuhr, Fichte'n als puren Kantianer, Schelling als Fichtianer, Hegel als Schellingianer zurückzusetzen.

Gegen das philosophische Magazin (Bd. I.) richtete Kant seine in Halle gedruckte Schrift: Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 1790. (S. W. I. 401 ff.) Diese ältere sollte nämlich Leibnitz's System seyn. Kant trug das in den Prolegomenen Erörterte noch einmal vor und wollte Eberhard beweisen, dass er selbst Leibnitz nicht recht verstanden habe. Es lässt sich nicht leugnen, dass Kant in der Sache indirect Vieles zugab, d. h. die Subjectivität seines Idealismus noch mehr beschränkte, in der Form aber mit einer Feinheit und Grobheit verfuhr, die seinem schriftstellerischen Talent Ehre macht, wiewohl Viele in der falschen Humanitätsweise, einem Angriff nie etwas zu erwiedern, es höchlich bedauerten, dass ein Kant zu einer solchen Abfertigung eines geachteten Gegners sich habe hinreissen lassen. Diese Herrn von der nie endenden Geduld wollen den Pelz wohl waschen, aber nicht nass machen. Kant's Apologetik hat den Anfang jener heftigen und sehr fördersamen Streitschriften

der Deutschen Philosophen gemacht, welche von Fichte, Schelling, Hegel und Herbart (gegen Schelling) ausgegangen sind und den Durchbruch einer Entwicklungsstufe am Entschiedensten bezeichnen.

Doch liess Eberhard, obwohl Kant's Schrift schnell eine zweite Auflage erlebte, sich dadurch nicht muthlos machen, sondern setzte seine Polemik in einem neuen Journal, dem Philosophischen Archiv fort, das zu Berlin 1792 und 1793 erschien. Schwab, Brastberger, Maass waren die vornämlichsten Mitarbeiter. Eberhard schrieb besonders dogmatische Briefe, denn die Epistolographik war eine seinem Philosophiren sehr zusagende Form. Solche Leute, wie Eberhard, berühren überall das Richtige, allein sie fassen es nicht. Die Idee schimmert bei ihnen zuweilen durch, leuchtet aber nicht und es herrscht plötzlich wieder die tiefste Finsterniss. So sagt Eberhard z. B. im achtundzwanzigsten Brief, I, 4, 79 ff. gar nicht übel: „Es klingt freilich sehr schön, zumal in den Ohren der *philosophes ignorans* unsrer Zeiten, wenn man sagt: „wir vermessen uns nicht, von dem Unsinnlichen etwas zu wissen," wenn nur auch das Sinnliche ohne das Unsinnliche begreiflich seyn könnte. Man nimmt etwas Zusammengesetztes, man nimmt endliche Dinge an, allein das erstere ist ohne das Einfache, das letztere ohne das Unendliche nicht begreiflich; man nimmt ewige und nothwendige Wahrheiten an, allein diese ewigen und nothwendigen Wahrheiten sind nicht begreiflich, wenn nicht die Ewigkeit und Nothwendigkeit eines unendlichen Verstandes bereits gewiss ist; man nimmt eine Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit an; allein die Wirklichkeit dieser Harmonie ist nicht begreiflich, wenn nicht die Wirklichkeit eines höchsten Wesens aus andern Gründen bereits gewiss ist." Diese Gewissheit aber wolle man nun nicht bei Eberhard suchen. Er stellt wohl die Gegensätze endlich und unendlich, einfach und zusammengesetzt, sinnlich und unsinnlich u. s. f. hin, allein die Auflösung bleibt er schuldig, die syntheti-

sche Einheit *a priori*, um welche es Kant so sehr zu thun war.

Die Puncte, welche vornämlich zur Sprache kamen, waren: die speculativen Beweise für das Daseyn Gottes, wo man denn unter Anderem Kant's praktischen Beweis als eine Antiquität darzustellen versuchte, weil auch Basedow ihn bereits vor ihm gelehrt habe; — die Untauglichkeit der Kategorieentafel zur Bildung einer wahren Ontologie; — die falsche Auffassung der Mathematik bei Kant, als ob die Methode derselben nur synthetische Urtheile zuliesse und ohne constructive Anschauung nicht denkbar sey, was nur, woran man ganz Recht hatte, von der Geometrie gelte; — der Determinismus des Handelns, den die Wolffianer vertheidigten; — die Proportion der Moralität und Glückseligkeit; — die Nothwendigkeit einer Rücksichtnahme auf letztere für Volkslehrer, die sich ja auch bei Christus und den Aposteln in Verheissung eines Lohnes finde u. s. w. Ja, Schwab suchte sogar Kant's Astronomie, besonders seine Ansicht vom Saturnringe, zu turbiren. Aus einem *Monthly Review* liess man (II, 2, 100) das Urtheil eines Engländers über Kant drucken, worin die verwundenden Worte vorkamen: „*a great part of his system is far from being original, and seems to be not unlike the ingenious sophistry of Dr. Berkeley.*"

Eine sehr bittere, tädiöse Wendung war auch der Zusammenhang, in welchen man in diesem Journal die Kant'sche Philosophie mit der Französischen Revolution brachte. In neuerer Zeit ist es sehr beliebt geworden, den Entwicklungsgang der Deutschen Philosophie von Kant ab mit dem der Französischen Politik zu parallelisiren und den Deutschen Philosophen einen Ruhm daraus zu machen. Damals aber meinte man dies ganz anders und spielte den Vergleich in das Denuncirende einer destructiven Tendenz hinüber, welche Wendung bei der Hegel'schen Philosophie sich kürzlich auch erneut hat. In einem Aufsatz: dreierlei Desorganisationen gegen das Ende unseres Jahrhunderts (II, St. 3, 17 ff.), wurde die Revolution der

Franzosen als die politische; der Mesmerismus als die körperliche; der Kantianismus als die philosophische Desorganisation dargestellt. Die Schilderung der letzteren leitet der anonyme Ankläger S. 22 mit folgenden, auch für solche Fälle stereotyp gewordenen Worten ein: „Der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft, eines Werkes, das überhaupt Proben eines seltenen Tiefsinns und einer originellen metaphysischen Denkkraft enthält, hat das gewiss nicht geringe Verdienst, in mancher Hinsicht eine gründlichere Art zu philosophiren veranlasst zu haben; aber eben die Unparteilichkeit, womit wir seinen Talenten Gerechtigkeit widerfahren lassen, zwingt uns auch zu sagen, dass, indem er die Philosophie auf eine ganz neue Art organisiren, und weder Skeptiker noch Dogmatiker (eine allerdings neue Idee!) seyn wollte, er die Philosophie auf eine Weise desorganisirte, wovon man bisher noch kein Beispiel gesehen hatte.“ Es wird ihm nun vorgeworfen, dass er erstens das Objective von dem Subjectiven bis zur gänzlichen Verbindungslosigkeit getrennt; zweitens die praktische Philosophie von der theoretischen gänzlich losgerissen; drittens nicht nur Sinnlichkeit und Vernunft, sondern auch zwei wesentlich verschiedene Ichheiten, die gar keine gemeinschaftlichen Prädicate hätten, unterschieden habe.

Auch lächerlich wollte man die Kant'sche praktische Vernunft machen und nahm dazu aus der Französischen Revolution die That jenes patriotisch begeisterten Mädchens, welche in ganz Europa und America Entzücken erregte. Ein kritischer Philosoph unterhält sich II. St. 4, 110 ff. mit der Mörderin des berüchtigten Marat.

Philosoph.

Sie haben durch die Ermordung des Marat eine sehr unmoralische Handlung begangen.

Cordé.

Ich? Eine unmoralische Handlung begangen? — Ich glaube vielmehr, mich durch die Ermordung dieses Böse-

wichts um ganz Frankreich, ja um das ganze menschliche Geschlecht verdient gemacht zu haben.

Philosoph.

Ich gebe Ihnen zu, dass Marat ein Bösewicht, ein Ungeheuer war; dass es gut ist, dass dieses Ungeheuer nicht mehr lebe: aber Sie hätten ihn nicht ermorden sollen.

Cordé.

Warum nicht?

Philosoph.

Weil die Maxime, nach welcher Sie in diesem Fall gehandelt haben, nie ein allgemeines Gesetz werden kann.

Cordé.

Welche Maxime?

Philosoph.

Die Maxime, dass eine jede Privatperson einen notorischen Bösewicht ohne Weiteres ermorden darf.

Cordé.

Diese Maxime kann allerdings nicht als allgemeines Gesetz aufgestellt werden. Aber ich behaupte, dass es Fälle gebe u. s. w.

II.

Reaction der Popularphilosophie.

In Verhältniss zu einer neu auftretenden Philosophie hat die ihr vorangehende immer eine gewisse Popularität, denn sie hat sich unvermerkt in das Geschlecht eingelebt. Ihre Hauptsätze und Stichworte sind gäng und gäbe geworden und haben, wenn auch nicht immer, wenn oft auch falsch verstanden, doch das herrschende Vorurtheil einer gewissen Befriedigung für sich. In so ferne stand der

Wolffianismus dem Kantianismus mit popularer Kraft gegenüber, aber nach zehn Jahren seines Bestehens übertraf dieser jenen an Popularität unendlich, denn Kant war derselben, wenn man zumal die praktische Seite seines Systems erwägt, sachlich wenig im Wege. Praktisch zu seyn ist der ewige Refrain der Popularphilosophie und damit schrieen die Kantianer sich heiser. Auch in theoretischer Beziehung liess man sich die Unerkennbarkeit des Unendlichen, Göttlichen, recht gern gesagt seyn. Die Popularphilosophie ist keine Freundin des Absoluten und bescheidet sich mit stolzer Demuth, nur an der Rinde der Endlichkeiten zu nagen. Selbst in der Form hatte Kant sich höchst willfährig gezeigt. In jüngeren Jahren hatte er sogar witzig mit einem gewissen belletristischen Schimmern sich interessant gemacht. Späterhin nahm er an der Berliner Monatsschrift, die doch eine recht verständige aufgeklärte Richtung verfolgte, Jahre hindurch lebhaften Antheil.

Und dennoch kam es hier zum Conflict, weil die Popularphilosophie, ihren Principien nach, eigentlich Wolff'scher Dogmatismus war, so dass die Polemik desselben sich hier nur in anderer Form erneute und manche Schriftsteller, wie Mendelssohn, auch wirklich beiden Formen, der strengeren, wie der leichteren, angehörten. Da Kant überall auf eine Vermittlung der Gegensätze wenigstens ausging, so traf der sogenannte gesunde Verstand, bei allem Befreundeten, doch noch auf eine Menge ihm anstössiger Bestimmungen. Dass Raum und Zeit nichts an sich, nur Formen unseres subjectiven Anschauens seyn sollten, kam den Meisten doch zu absurd vor. Dass unser Erkennen überhaupt nur Erscheinungen, nicht die doch so fühl-, sicht- und hörbaren Dinge selbst in der compacten Fülle ihrer unmittelbaren Objectivität sollte fassen können, erschien dem philosophirenden Jan Hagel als ein recht überflüssiger, vornehmer Skepticismus, als eine eigensinnige Verblendung der Speculation über die palpabelste Wahrheit. Die Annullirung des teleologischen Beweises für das

Daseyn Gottes, dessen Natur nicht zu kennen man mit Kant unbedenklich geständig war, beleidigte ausserordentlich, denn er war ein rechtes Schoosskind der Popularphilosophie. Sie hatte ihre mannigfachen Kenntnisse so schön dahin eingearbeitet und auf der Kanzel, auf dem Katheder, im speculativen Gespräch einen so trefflichen Gebrauch davon machen können. Und das Alles sollte nun mit Einem Male nicht mehr gelten dürfen? Wahrlich, war nicht Kant eigentlich ein feiner Atheist? Noch mehr; leugnete er nicht im Grunde auch die Unsterblichkeit der Seele? Er wollte sie zwar so gut als Gottes Daseyn praktisch beweisen, allein, und darauf kam es an, er fand doch in der Beschaffenheit der Seele selbst nicht den Asbest vor, der im Brand des Todes unversehrt bliebe.

Diese Bedenklichkeiten brachten Kant in den Geruch, mit seinem praktischen Beweis sich nur einen Nothbehelf ersonnen zu haben, um nicht zu grossen Widerstand zu erregen. Auch dünkte das Verwerfen aller Glückseligkeitsprincipien für die Moralität eine unmenschliche Grille zu seyn, da der Trieb nach Glückseligkeit allen Wesen, auch dem Menschen, zu tief eingepflanzt sey, wie man sich botanisch ausdrückte. Das Behaupten eines Handelns um der Pflicht willen aus blosser Achtung vor dem Gesetz, aus reinem Gehorsam vor dem kategorischen Imperativ wurde von Vielen als eine Überspanntheit, wenn nicht gar Heuchelei genommen und sie lobten sich das Christenthum, welches doch auf die Schwachheiten des Menschen gehörig Rücksicht nehme.

Nicht weniger ärgerte man sich in formeller Beziehung über Kant's Terminologie. Wozu doch, meinte man, solch' undeutsche Ausdrücke, wie Amphibolie, Antinomie, Kathartikon, Noumen, Epigenesis u. s. f., über welche der zwar sehr gesunde, aber nicht gerade Griechisch gelehrte Menschenverstand jeden Augenblick stolpert? Wozu ferner eine so künstliche Systematik, wo man nur durch ganze Reihen von Schlüssen hindurch eine nothdürftige Wahrscheinlichkeit erreicht und sich immer so sehr besinnen

muss, in welchem Theil und Hauptstück der Elementar- oder Methodenlehre man sich gerade befinde, um nicht von dem philosophischen Baukünstler gescholten zu werden, dass man ihm ganz am unrechten Ort Vorwürfe mache und durch einen ganz falschen Eingang zu ihm gekommen sey. Überhaupt wird die Popularphilosophie dadurch geärgert, dass so etwas, wie speculative Philosophie, existirt, über die man, ohne sie studirt zu haben, nicht soll urtheilen dürfen; welche das Privilegium haben soll, Vieles mit ganz anderen Augen, als der gemeine Menschenverstand, ansehen zu dürfen; welche zwar ihn zu begreifen, aber nicht von ihm begriffen zu werden erklärt. Warum soll er solche Anmaassung, so souveraine Verachtung dulden? Warum soll nicht auch er durch Verachtung der Speculation sich rächen, namentlich beim steten Wechsel der Systeme, von denen jedes das allein seligmachende zu seyn behauptet und jeden Andersdenkenden verketzert, während der schlichte Menschensinn von solch' exclusivem Verhalten nichts weiss, vielmehr bei allen Völkern und zu allen Zeiten mit philosophischer Katholicität sich gleich ist.

Diese Gedanken wird der rührige, werkthätige, weltbefreundete Pariah der Intelligenz dem theosophischen Brahmanen der Speculation beständig entgegenhalten. Nicht nur eine Menge Journale stimmten diesen Ton gegen Kant an, sondern er erscholl auch in einer Unzahl von Broschüren und Büchern, die man grösstentheils in der früher erwähnten Sammlung von Hausius verzeichnet findet und deren Heftigkeit sich steigerte, als die Kantianer zu versichern anfingen, dass man die Speculation gar nicht popularisiren müsse. Der Beweise für das Daseyn Gottes nahm sich Mendelssohn in seiner eleganten Manier an. Er hielt seinen Söhnen Vorlesungen in den Morgenstunden, welche zum zweiten Mal Berlin 1786 herauskamen und worin er den ontologischen Beweis zu rechtfertigen sich bemühte. In der Vorrede äusserte er noch die Hoffnung, dass Kant's Tiefsinn auch wieder aufbauen würde, was er eingerissen habe. Er fand sogleich, wie schon oben er-

wähnt worden, an Jacob in Halle den Mann, der an ihm zum Ritter werden wollte und von Kant selbst den Schild sich vorhalten liess. Mendelssohn's Schrift war aber, wie ungenügend sie auch ausfiel, doch ungleich besser und scharfsinniger, als Jacob's Antithese, welche der Mendelssohn'schen Entwicklung in der That die Kant'sche nur gegenüberstellte und sich dann für dieselbe erklärte. Die dünne Bescheidenheit, womit dies geschieht, ein gewisser Scrupel, ob Kant auch völlig Recht habe, verletzt noch mehr. — Eine der würdigsten Oppositionen der Popularphilosophie war die von Reimarus: Über die Gründe der menschlichen Erkenntniss und der natürlichen Religion, Hamburg, 1787. Er suchte zu zeigen, wie es sich widerspreche, zu behaupten, dass die Vernunft Schranken oder Unvermögen habe, die verböten, und doch ein Bedürfniss, einen Trieb, d. i. ein Naturgesetz, welches geböte, weiter zu forschen.

Eine Menge Schriften hielten sich in einem gewissen Zwielicht. Sie wagten nicht, entschieden zu loben oder zu tadeln, sondern referirten und machten zu ihrem aus Unverstand oft sehr entstellenden Bericht bedenkliche Mienen, eine Carricatur der antiken ἐπόχη; murmelten zuweilen ein höhnisches *Sic!* dazwischen; fochten mit in Parenthese gesetzten Frage- und Ausrufungszeichen; verdoppelten diese auch wohl; liessen aus dem Zusammenhang heraus Stellen abdrucken und fragten, ob wohl so was zu verstehen sey; lobten die einfachen Alten; munkelten von einreissender Sophistik; blickten mit schwermüthigen Augen in die trübe Zukunft, die einer solchen Philosophie folgen müsse, da leider die Thatsache wahr sey, dass die Philosophie auf alle Wissenschaften, auf das ganze Leben einen unvermeidlichen Einfluss äussere — und was dergleichen hergebrachte Künste der Gedankenlosigkeit mehr sind.

Allein viele Schriften benahmen sich auch mit einer pöbelhaften Manier, mit einem unfläthigen Schimpfen; z. B.: Suitnak's (Umkehrung des Namens Kant's, von *Kantius)* Brief an Kant; worauf Kausch's Antwort im Na-

men der apologetischen Gesellschaft; in den Apologieen, Leipzig, 1787, Heft I. — Die noch jetzt lesbarsten sind die, welche auf Witz ausgehen. Bei manchen hat sich derselbe allerdings schon auf dem Titel erschöpft, z. B.: Maassstab und Compass aller Vernunft, in der allgemeinen Ziel- und Maassgebenden Gleichgewichtswissenschaft, aus dem Vollkommenheitsgrunde, Meinungen 1789. — Oder: Kritische Spaziergänge zum Ziel der Vernunft in elysäischen Feldern, vom Geist der verzweifelten Metaphysik; — worin ein Musensohn Poeplen, seine Freundinnen Diotima und Theano, Aristoteles, Wizenmann, Leibnitz, Baco von Verulam und endlich Plato auftreten und sich über das Unwesen beklagen, das auf der Erde mit der in Zweifelsucht ausartenden Philosophie getrieben werde. — Oder: Kritik der schönen Vernunft. Von einem Neger. Marokko 1800. — Es ist zu erwähnen, dass der Druckort auf nicht wenigen der hier einschlagenden Schriften pseudonym ist, wie Europa, Deutschland, Eleutheropolis, Heliopolis u. a. damals in solcher Weise figurirten. — Als Curiosität sind noch zu nennen die: Actenmässigen Nachrichten von der neuesten philosophischen Synode und von der auf derselben abgefassten allgemeingültigen Concordienformel für die philosophischen Gemeinden, herausgegeben von Isonomophilus, Bürger des philosophischen Freistaats, 1791; wozu vielleicht Klopstock's Gelehrtenrepublik eine Veranlassung gegeben hatte. — 1787 war auch schon zu Berlin die dramatische Form versucht worden, um eine recht fassliche poetisirende Revision der philosophischen Systeme zu geben, welche der Nihilismus der Fee Metaphysik vorführt: „Der wiederkommende Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik. Ein kritisches Drama zu neuer Grundkritik vom Geist des Lebens.“ Schade, dass es sehr langweilig ausgefallen, da unstreitig für diesen Zweck die dramatische Form die angemessenste ist.

Der Mittelpunct der ganzen Reaction der Popularphilosophie war aber die Thätigkeit Fr. Nicolai's in Berlin (geb. 1733, gest. 1811), der es sich einmal zu fest vor-

genommen hatte, Deutschland gründlich vor allen Excentricitäten zu bewahren. Er bekämpfte den Kantianismus und liess ihn bekämpfen in der von ihm gestifteten Allgemeinen Deutschen Bibliothek, worin er Alles, was ihm paradox schien, nicht weniger einregistrirte, als alles nach seiner Meinung Lobwürdige anpries. Sie war der antagonistische Pol der Jenaschen für Kant günstigen Literaturzeitung. Er verarbeitete aber sein polemisches Material auch in Romanform, deren er schon im Sebaldus Nothanker, welchen er gegen den Pietismus richtete, sich bedient hatte. Seine gegen Kant geschriebenen Romane sind noch nüchterner und gedehnter, noch mehr nur allegorisch steife Einhüllungen seiner Polemik. 1794 schrieb er in zwei Bänden: „Geschichte eines dicken Mannes, worin drey Heurathen und drey Körbe nebst viel Liebe." Der Held des Romans, der gute, dicke Anselm, ein eifriger Anhänger der kritischen Philosophie, der mit einem Göttinger Universitätsfreund, Herrn v. Reitheim, wüthend darüber disputirt, parodirt durch sein Schicksel überall die Grundsätze seines Systems. Sich in Geldverlegenheit befinden, Unglück bei Frauenzimmern haben, im Hausstand nicht zurechtkommen, zum Doctor der Philosophie promoviren, Bücherschreiben, die Noth, sie unterzubringen, das Harren auf Recensionen, der Ärger, den sie machen, wenn sie endlich da sind, die Auflösung aller philosophischen Streitigkeiten in blossen Wortstreit: das ist so ungefähr die Quintessenz der Fäden, aus welchen Nicolai den epischen Einschlag seiner Romane entnahm. — Bis zur Unerträglichkeit stieg diese Plattheit in dem Roman: Leben und Meinungen Sempronius Gundibert's, eines Deutschen Philosophen, Berlin 1798. Dieser Gundibert ist nur eine Selbstnachahmung des dicken Mannes, aber noch dürrer, noch doctrinairer, noch vogelscheuchenartiger. Der Gedanke eines philosophischen Reichstages, dem wir vorhin schon begegneten, ist sehr ledern darin benutzt. Ein Bader, der zugleich Grützmüller in Quirlequitsch ist, sucht den kritischen Gundibert von der Begeisterung für den Transscen-

dentalismus zur Anerkennung nützlicher Kenntnisse, zur Würdigung eines verständigen Eklekticismus, zum weisen Gebrauch der Geschichte der Philosophie zu führen. Etwas, zuweilen neben einem soliden Geschäft, wie die Leinweberei, mit welchem Gundibert früher auf vertrautem Fuss gestanden, zu philosophiren, sey recht gut; allein immer reine Philosophie zu treiben, höchst schädlich. Der Katholicismus, die Klöster, die Scholastik werden bei so weisen hausbackenen Lehren nicht vergessen. Was Nicolai an philosophischen Irrationalitäten seit der Geschichte des dicken Anselmus aufgehört und aufgezeichnet hatte und nicht in den Text bringen konnte, speicherte er in den Noten dazu auf. Reinhold und Fichte (der es ihm aber in dem Leben und sonderbaren Meinungen des *a priori* deducirten Nicolai, Tübingen 1801 vergalt) mussten auch schon herhalten. Der Hauptwitz, wenn die Musen und Grazien es so zu nennen erlauben, welchen Nicolai durch das ganze Buch hin mit eklem Wohlgefallen mehr als zu Tode hetzte, war, das *a posteriori* und *a priori* mit Deutschen Worten zu geben und von einer vonvornigen Erkenntniss und Wissenschaft von hinten zu reden, des Beifallgewiehers aller aphilosophischen Cyniker bei dem jedesmaligen Anschlag dieser Schmuzlaute gewiss. Im Anselm war doch noch eine gewisse Laune. Die Leerheit des Sollens, die ins Endlose sich ausdehnende Postulirung des Kantianismus, war in des dicken Mannes Fährlichkeiten mit einer Viertelskomik geschildert, allein Gundibert ist so über Alles poesielos, von einer so arroganten Altklugheit eines beschränkten Geistes durchdrungen, dass man hier durch nichts entschädigt wird. Man erkennt hier, wie die Deutsche Aufklärung bei allen Sympathieen, welche sie mit der Französischen Bildung des achtzehnten Jahrhunderts hatte, an Geist, an Phantasie, Witz, Schalkhaftigkeit und Schärfe unendlich hinter ihr zurückblieb. Die Deutschen haben, was übrigens gar kein Tadel für sie ist, keinen Voltaire gehabt, keinen Candide hervorgebracht. — Hierauf schrieb Nicolai: Über meine gelehrte Bildung,

über meine Kenntniss der critischen Philosophie und meine Schriften, dieselbe betreffend, und über die Herren Kant, J. B. Erhard und Fichte. Eine Beylage zu den neun Gesprächen zwischen Christian Wolff und einem Kantianer. Berlin 1799; eine gehässige Anekdotenkrämerei, die in einem persiflirenden Realindex der wichtigsten Sachen, deren darin Erwähnung geschieht, in Rink's Mancherley (Königsberg 1800, 171 ff.), eine gebührende Abfertigung fand. — Damit noch nicht zufrieden, hielt Nicolai auch in der Berliner Akademie der Wissenschaften Vorlesungen, in denen er den Kantianismus verfolgte. Die Akademie verehrte in Leibnitz ihren Stifter und hatte Lambert zu ihren Mitgliedern gezählt; ein anderes, Herr Dr. Christian Gottlieb Selle, hatte in seinen: Grundsätzen der reinen Philosophie, Berlin 1788, sich an so vielen auffallenden Lehren der Transscendentalphilosophie seinen harten Schädel wund gestossen. Kant, der früher bei den Aufgaben der Akademie selbst concurrirte, ja es selbst 1796 noch thun wollte, hatte über des Akademikers Herrn Nicolai Buchmacherei einen bissigen Brief geschrieben; der Unsinn und die Frechheit der Kantianer waren so hoch gestiegen — genug, Nicolai konnte nicht aufhören, als ein getreuer Eckart an dem Eingange des lockenden Venusberges der neuesten Philosophie warnend zu predigen. Er predigte so eindringlich über Aberglauben in der Philosophie. Er wusste das Unzureichende des Kant'schen Moralprincipes so evident an verzweifelten Thatsachen zu zeigen; er wusste vor allen Dingen dem späteren Kant den früheren entgegenzuhalten. Er erinnerte daran, dass Kant 1763 in der Abhandlung über die Evidenz in den moralischen Wissenschaften, für welche die Akademie ihm das Accessit ertheilt hatte, die analytische Methode als die einzig richtige in der Philosophie angegeben; dass er eben damals einen einzig möglichen Beweisgrund, allein nicht den praktischen, für das Daseyn Gottes gelehrt habe und dass er, mit Verschweigung dieser früheren Uberzeugung, von sich abgefallen sey. 1808 gab er diese Abhandlungen zu Berlin in

zwei Bänden heraus. In Bd. I. findet sich hier auch jene Abhandlung über die Erscheinung von Phantasmen, derentwegen Goethe im Zwischenspiel des Faust von Oberon's und Titania's Hochzeit ihn als Proktophantasmisten verewigt hat.

Wie sehr Nicolai damals einen grossen Theil des Publicums befriedigte, ist bekannt. Wenn eine Philosophie erst von seichten und fanatischen Anhängern prostituirt wird, wenn sie durch eine äusserliche Majorität, zo zu sagen, durch eine Übervölkerung für die Cultur anderer Richtungen unbequem fällt, so werden selbst diejenigen, welche Geist genug besitzen, ihre wahren Verdienste zu würdigen, eine gewisse Missstimmung zu nähren anfangen, einer gewissen Schadenfreude fähig seyn, wenn sich die Schul-Philosophen lächerlich machen. So finden wir in Falk's satyrischem Almanach von 1797 auch ein satyrisches Bild auf die kritische Philosophie, das freilich, verglichen mit den Carricaturen der Engländer und Franzosen, zeigt, wie kindlich wir noch in dieser Kunst der Persiflage sind. Es entschuldigt sich dieser Mangel an kaustischer Phantasie wohl damit, dass bei uns eine solche Bilderpolemik auf die Literatur sich beschränkt.

III.

Reaction der Glaubensphilosophie.

Mit der Entgegensetzung sowohl der Wolff'schen als der Popularphilosophie zusammenhängend und doch wieder sehr von ihr verschieden war die der Glaubensphilosophie, d. h. diejenige Reaction, welche gegen den Kantianismus dadurch erregt ward, dass man durch ihn einerseits den objectiven Gehalt des kirchlichen Glaubens, andererseits die subjective Innigkeit der Religiosität für gefährdet

hielt. Es muss hier also eine doppelte Opposition unterschieden werden.

1.

Opposition der kirchlichen Dogmatik.

Dass Kant mit der kirchlichen Dogmatik, so viel sein Princip es zuliess, in Übereinstimmung zu stehen suchte, konnte für ihn selbst nur Achtung einflössen und die Auflösung alles traditionellen Inhaltes und der ihm adhärirenden Zufälligkeiten in die Form der ewig sich selbst gleichen moralischen Nothwendigkeit war eine Stufe, welche das religiöse Bewusstseyn unvermeidlich einmal betreten musste. Dem biblischen, epischen Christenthum und den dialektischen Controversen der symbolischen Bücher musste sich die moralische Vernunftreligion einmal gegenüberstellen, denn die Moralität ist der wahren Religiosität so nothwendig, als die Vernunft und deren Katholicität. Die Entgegensetzung konnte nur ein Schein seyn, durch einseitige Verbildung des einen oder anderen Elementes veranlasst.

Innerhalb der protestantischen Kirche wurde die moralische Vereinseitigung des Christenthums am tiefsten in Würtemberg empfunden, in dem Deutschen Stamme, aus welchem damals der Kant in so vielfacher Hinsicht zugeneigte Schiller, aus welchem später seine positivsten Gegner, Schelling und Hegel, aus welchem Stäudlin, Paulus und in neuester Zeit Strauss hervorgingen. Das theologische Seminar Tübingens, auf welchem alle diese Männer gebildet wurden, ist das Conservatorium des ächt evangelischen Geistes. Im vorigen Jahrhundert, während der Krise, welche wir schildern, war besonders Storr, der als Oberhofprediger zu Stuttgart starb, derjenige, der diese Treue gegen das Dogma aufrecht erhielt. Seine aus einem gründlichen Bibelstudium erwachsene Dogmatik athmete eine geläuterte, ehrenfeste Rechtgläubigkeit. Der Übersetzer derselben, Flatt, schloss sich ihm an und bestritt Kant in mehren sehr scharfsinnigen Untersuchungen: Fragmentari-

sche Beyträge zur Bestimmung und Deduction des Begriffs und Grundsatzes der Causalität und zur Grundlegung der natürlichen Theologie in Beziehung auf die Kantische Philosophie. Leipzig, 1788; — ferner: Briefe über den moralischen Erkenntnissgrund der Religion überhaupt, und besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie. Tübingen. 1788; — *Observationes quaedam ad comparandam Kantianam disciplinam cum christiana doctrina pertinentes. Diss. inaug. Tüb.* 1792. —

Auf den meisten Universitäten fand die Kant'sche Philosophie eine Beanstandung, weil man von ihr für die Jugend einen destructiven Einfluss fürchtete. Besondere Gutachten für ihre Ungefährlichkeit wurden von den Regierungen einverlangt, wie z. B. Tiedemann in Marburg ein solches gab. Am heftigsten brach dieser Conflict wiederum in Halle aus, wo neben den Vertretern des nun schon popularisirten Wolffianismus der Kantianismus rasch emporgeblüht war und in dem lehreifrigen Jacob einen so rüstigen Anwalt, in Tieftrunk aber einen Anhänger besass, der mit der Ausgleichung der kritischen Philosophie und des Christenthums sich speciell beschäftigte. Es entstanden bei den Prüfungen der Candidaten der Theologie manche Verlegenheiten. Sie interpretirten häufig die Bibel zu keck vom moralischen Standpunct aus und gaben den Dogmen immer eine praktische Wendung. Die Predigten der jungen Leute strotzten von Moralität. Die Preussische Regierung, welche 1788 schon den Missgriff eines Religionsedictes gemacht hatte, liess diese Widersprüche damals sich nicht wissenschaftlich auflösen, sondern griff in den Entwicklungsprocess von Aussen her ein. Der Minister v. Wöllner wollte einer missverstandenen Orthodoxie eine unbedingte Herrschaft sichern. Er hegte die Vorstellung und hatte sie auch dem Könige einzuflössen gewusst, dass der Kantianismus zur Vernichtung der wahren Religiosität beitragen werde und dass nur gewaltsame Maassregeln den lebendigen, bibelgerechten Glauben und mit ihm Redlich-

keit und Patriotismus würden erhalten können. Diese unselige Verblendung führte dahin, dass der König 1794 an die theologische Facultät in Halle ein Rescript erliess, wie sie ihre Vorlesungen dem Religionsedict gemäss einzurichten habe. Baumgarten wird darin sehr gelobt; die populäre Dogmatik, das vernunftmässige Christenthum arg verpönt; die Typologie des alten Bundes als unverkennbare Wahrheit gelehrt und keinem Lehrer an einer Königlichen Universität gestattet, seine Pflicht gegen das heilige Wort Gottes so sehr zu vergessen, dass er in der Exegese eine Teufelsaustreibung nur als Heilung eines Epileptischen; das Brausen, als die versammelten Jünger das Pfingstfest feierten, nur für ein Gewitter, die Ceremonien des Levitischen Cultus nur für willkürliche Mosaische Einrichtungen u. s. f. zu halten sich beigehen lasse. In Betreff der Predigtabfassung wird das Moralisiren streng untersagt; „eine jede muss so abgefasst seyn, dass auch derjenige Zuhörer, welcher zunächst in die Ewigkeit abgerufen wird, in derselben eine Anweisung zur Besorgung seiner Seligkeit erhalten haben kann." Die Erbauung wird empfohlen, der Opfertod Christi u. s. f. S.: Blätter aus dem Archiv der Toleranz und Intoleranz. Ein freywilliger Beytrag zum Archiv der neuesten Kirchengeschichte. In allen Buchhandlungen. 1797, Bd. II, 23 ff. Bahrt schrieb anonym eine Farce unter dem Titel: das Religionsedict, deren Local der Kronprinz, der vornehmste Gasthof in Halle, war, wo er besonders auch den Weltumsegler Forster, damals Professor in Halle, eine derbe Rolle spielen liess. Kant selbst in Königsberg war durch eine Cabinetsordre zum Stillschweigen über religiöse Dinge verwiesen und dem Befehl stillschweigend mit tiefer Indignation nachgekommen Dieser beklommene Zustand dauerte in Preussen bis zum Regierungsantritt des jetzigen Königs, der 1798 das Religionsedict in jenem herrlichen Erlass zurücknahm, an welchen man in Preussen so vielfach in neuerer Zeit sich hat wieder erinnern müssen. Kant machte nun auch sogleich sich Luft, im Streit der Facultäten, besonders in der Vorrede.

Dies war die Reaction des kirchlichen Protestantismus. Die des Katholicismus betraf vorzüglich die Abhaltung der Lectüre Kant's von den Klöstern, in die er heimlich vielfachen Eingang gefunden und in denen man durch das Studium der Scholastiker für die formelle Subtilität des Systems äusserlich gut gerüstet, innerlich aber durch den Drang der Zeit, der auch über die hohen Klostermauern in die weltabgeschiedene Zelle des Mönches sich zu verbreiten wusste, auch für seinen Inhalt nicht ohne Empfänglichkeit. Man lese die Autobiographieen Fessler's und Schad's, um von dieser stillen, halbbewussten, doch innigen Aufregung sich ein Bild zu entwerfen, um die Listen kennen zu lernen, mit denen man die verbotenen Bücher in die Klöster einschmuggelte, um das Herzpochen zu fühlen, was die Studirenden ergriff, denen sich in den Schriften des ketzerischen Kant ein America der Freiheit und des Verständnisses aufrollte. Anfangs duldete man den Vortrag Kant'scher Ansichten auf den Lyceen und Akademieen. Professor Dorsch in Mainz; Peutinger, Benedictiner zu St. Ulrich in Augsburg, und Andere zeigten ihre Neigung zur Kant'schen Philosophie anfänglich unverhohlen. Der Professor der Philosophie an der Juliusuniversität zu Würzburg, Matern Reuss, machte einen Ehrenpunct aus ihr und schrieb 1789 einen besonderen Aufsatz: Soll man auf katholischen Universitäten Kant's Philosophie erklären? (In den Materialien zur Geschichte der krit. Philos. Bd. I. 52 ff. wieder abgedruckt. S. 80 sagte er noch: „Sollen die Lehrer auf katholischen Universitäten nur Zuschauer seyn? Etwa gar aus diesem bodenlosen Grunde, dass es eine protestantische und katholische Philosophie gebe? Nein, so dumm sind wir nicht mehr. Vielmehr glauben wir, es sey Pflicht, bei den dermaligen uns zur rastlosen Arbeit auffordernden Umständen der Philosophie unverdrossen mitzuarbeiten, um nicht gar zu weit hinter unseren protestantischen Herrn Collegen zurückzubleiben.") — Eine solche Theilnahme konnte die eigentliche Hierarchie nicht ohne Besorgniss mit ansehen. Je

mehr die Kant'sche Philosophie sich entwickelte, je mehr auf den concreten Gebieten des Rechts, der Moral, der Religion ihr Wesen, die Freiheit der Subjectivität zur Erscheinung kam, musste sie sich gegen sie kehren. Es erfolgten nun Warnungen und Verbote. Eine noch strengere Controle beaufsichtigte die Lectüre der Mönche, um sie nicht über den mittelaltrigen Legendenhorizont hinausblicken zu lassen. Die Capuziner verordneten 1791 in ihren oberrheinischen Provinzen, dass künftighin bei ihren Ordensbrüdern keine Schriften mehr gedruckt werden sollten, die „nach der heutigen Aufklärung und bösen Philosophie" röchen. — Der wüthendste Gegner von dieser Seite war der Churpfalzbaiersche Rath Ben. Stattler, obwohl man von ihm, da er selbst wegen seiner *theologia demonstrativa* hart verfolgt wurde, eher das Gegentheil hätte erwarten können. Er schrieb einen Anti-Kant, 2 Bde. München 1788, einen Anhang dazu und Wien 1792 einen Auszug daraus, Antikant im Kurzen. Er behandelte Kant mit äusserster Wegwerfung als einen Pfuscher, Stümper, nannte seine Schriften antireligionair, antichristisch, warf ihm eine Aftermoral, verdorbene Denkart u. s. w. vor.

Die Polemik, welche Adam Weishaupt, der bekannte Stifter des Illuminatenordens, dieser seltsamen Verschmelzung von Jesuitismus und freimaurerischer Aufklärung, von militairischem Zwange und republicanischer Gleichheit, gegen Kant in einer Reihe von Schriften eröffnete, seitdem er 1785 seine Lehrstelle in Ingolstadt verloren hatte, war nur philosophischer Art, denn im Praktischen harmonirte er so sehr mit Kant, dass der Abbé Barruel, welcher die Geschichte des Illuminatenordens schrieb, Kant sogar einen Chef der Illuminaten zu nennen sich erlaubte.

2.

Opposition der Philosophie des Glaubens.

Der bestehende Glaube einer Kirche muss mit einer in ihren Kreisen entstehenden Philosophie, sobald sie

das Gebiet der Religion betritt, nothwendig in Spannung gerathen, ob sein Bewusstseyn hier in der That auch das ihrige, ob nicht, während die Speculation ihre Harmonie mit dem Glauben behauptet, doch ein anderer Inhalt vorhanden sey. Aber auch in der Form entsteht eine Spannung. Die Philosophie ist nichts ohne den entwickelten Begriff, ohne den auseinandergelegten Beweis. Philosophisches Wissen ist nur, was seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit sich selbst bewusst ist. Durch die Forderung einer Ableitung, Entfaltung der Bestimmungen stört es aber die in sich selbst vertiefte Unmittelbarkeit des religiösen Gemüths. Dem Gefühl scheint die Substanz selbst zu verschwinden, wenn sie in der Sauberkeit der logischen Darstellung die Wahrheit dem Geist zur bewiesenen Gewissheit erhebt. Es scheint eine Lüge zu seyn, dass das, was in der Frömmigkeit mich so beseligt, zu seinem Process doch dem Syllogismus nicht ausweichen könne, in welchem man nämlich nur die Nothwendigkeit, nicht auch die Freiheit des Begriffs und seiner Momente erblickt. Gegen das Ekstatische des religiösen Gefühls, gegen die bunte Bilderwelt des Glaubens scheint die Wissenschaft so grau und blass, so philisterhaft armselig. Allerdings soll nun Gott auch gefühlt werden, aber diese Form der subjectiven Identität mit ihm schliesst das wissenschaftliche Erkennen so wenig aus, als in diesem eine nur negative Negation des Gefühls liegt, denn in der Gewissheit ist ja das Ich, das Meinseyn eines Inhaltes, die Durchdringung mit ihm gesetzt. Hamann, Herder, Jacobi wichen von Kant weder darin ab, dass sie Protestanten waren; noch darin, dass sie das Absolute für etwas der menschlichen Intelligenz Ungegenständliches; noch darin endlich, dass sie den Verstand für ein Organ der nur endlichen Erkenntniss hielten. Sie wollten gegen Kant nicht als Vertheidiger der kirchlichen Dogmatik auftreten. Aber, für die Concentration der subjectiven Freiheit kämpfend, stiessen sie sich einmal daran, dass Kant nicht mit der einfachen Versicherung von der Unmöglichkeit einer Erkenntniss des Unendlichen für uns, das

eben daher nur empfunden werden könne, sich begnügte, sondern dass er für die Nothwendigkeit der Annahme eines Glaubens an das Absolute einen weitläufigen, vielverschränkten Beweis der Ohnmacht unseres Wissens als Bedingung verlangte. Ferner wichen sie von einander darin ab, dass Kant für die Religion nur die Moralität als wesentlich anerkannte und durch solche Beschränkung die ahnungsvolle Tiefe, die mysteriöse, das Weltall umfassende Überschwänglichkeit des religiösen Gefühls beeinträchtigte, während sie den Verkehr mit Gott, die Süssigkeit, seine unmittelbarste Gegenwart zu geniessen, nicht aufgeben wollten. Einer solchen Gemeinschaft mit Gott und ihres Bewusstseyns, die für Hamann und Jacobi Bedürfniss waren, konnte der verständige, pflichttreue Kantianer entbehren und doch seiner Wohlgefälligkeit für Gott überzeugt seyn. In den verschiedensten Wendungen wird man diesen Controverspuncten in den hierüber gepflogenen Erörterungen begegnen, welche freilich durch die Individualität der Kämpfenden sich sehr verschieden äusserten; bei einem Hamann grossartig und lakonisch; bei einem Herder kleinlich und geschwätzig; bei einem Jacobi voll scharfer Reflexion und Wärme; bei einem Schlosser confus und gereizt.

Hamann's Angriff war von dieser Seite unstreitig der erschütterndste. Bald nach dem Erscheinen der Vernunftkritik schrieb er eine: Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft, welche den wunden Fleck derselben, den Dualismus des Sinnlichen und Intellectuellen, des Endlichen und Unendlichen, ganz richtig traf und in ihrem kleinen Umfange eines der wunderbarsten Producte ist, welche Deutscher Geist und Deutsche Sprache jemals hervorgebracht haben. Es ist die eigenthümlichste Verschmelzung von Gedankentiefsinn und genial verbildlichender Phantasiekraft. Hamann widersetzt sich jenem Dualismus von Anschauung und Begriff mit einer contemplativen Energie, welche, um sich deutlich zu machen und dem Systematischen abhold, bald die feinsten Fäden der Dia-

lektik spinnt, bald wieder in kolossal apokalyptischen Visionen sich auslässt. Hamann findet das Sinnliche und Logische in der Sprache als synthetische Einheit gegeben und will nichts davon wissen, wenn die Speculation ihren Ruhm darin setzt, die Erfahrung ganz ignoriren zu können. (Zuerst abgedruckt 1800 in Rink's mehrfach citirtem Mancherley S. 120 ff. Hamann hatte nämlich aus Freundschaft für Kant diesen Aufsatz nicht drucken lassen. Vgl. über diese Angelegenheit F. Herbst: Bibliothek christlicher Denker, Leipzig 1830, 67 ff. Hegel in seiner Kritik der Hamann'schen Schriften, in deren siebentem Bande die Metakritik wieder abgedruckt ist, in den Vermischten Schriften II. (S. W. XVII.) 83 ff. Endlich eine viel zu wenig beachtete Analyse, die Hamann vielfach gegen Hegel rechtfertigt, in Sietze's Grundbegriff Preussischer Staats- und Rechtsgeschichte, Berlin 1829, 442—81.)

War Hamann der Delphische fernhintreffende prophetische Gott, so wurde Herder leider der belfernde Thersites. Kant hatte sein Werk über die Philosophie der Geschichte, 1785 (S. W. VII. 1. 339 ff.), beurtheilt und gleich Eingangs seiner Recension, die in der Jenaschen Literaturzeitung erschien, ein sehr treffendes Bild des „sinnreichen und beredten" Herder gezeichnet, das diesem aber so wenig, als mancher Tadel, den Kant oft nur in der Manier des Berichts hatte blicken lassen, gerecht war. Wir wissen jetzt aus dem ersten Band der Trätschereien der Weimarschen literarischen Notabilitäten, welche der Böttiger'sche Nachlass enthält, wie sehr ihn diese Kritik verdrossen hatte. Er warf sich daher auf den durch Jacobi von den Todten wieder aufgeweckten Spinoza und schrieb unter dem verblüffenden Titel: Gott; 1787 zu Gotha, einige Gespräche darüber, in denen er bereits S. 153, 154, 194 auf Kant sehr unwillige Blicke warf. Besonders hatte ihn in Kant's Kritik wohl die kühl ironische Art und Weise betroffen, wie derselbe referirt, dass Herder in seinen Ideen mit grossem Wortpomp aus der aufrechten Stellung des Menschen alles das ableitet, was umgekehrt jene erst zur

Folge hat; der Mensch geht aufrecht, weil er ein vernünftiges Wesen ist; er ist nicht vernünftig, weil er aufrecht geht. — Mit den Jahren steigerte sich seine Verdriesslichkeit und 1799 gab er zu Leipzig in zwei Bänden seine „Metakritik der reinen Vernunft" heraus. Hegel a. a. O. meint, dieselbe habe mit dem Hamann'schen Aufsatz nur den Namen gemein. Richtig ist auch, dass Herder desselben nicht erwähnt und in speculativer Hinsicht weit hinter Hamann zurückbleibt. Sonst scheint uns der Hauptgedanke ganz derselbe, nämlich die Kritik der Vernunft durch die Sprache zu vermitteln, nur dass Herder sich gegen Kant noch den Aristoteles, Leibnitz und eine Menge Scharteken sogar zu Hülfe genommen hat, um darzuthun, wie sehr die Kategorieen, auf welche die Kantianer so stolz waren, von Anderen auch bereits durchdacht und oft schon treffender dargestellt waren. Statt einer Philosophie des Denkens gab Herder also im Grunde eine Philosophie der Sprache. Im Einzelnen machte er eine Menge richtiger Bemerkungen, wie das von einem Geist, als der seinige, in Betreff eines so reichen Buchs, als die Vernunftkritik und nachdem über dasselbe schon zwanzig Jahre hindurch so viel kritisches Wasser herabgestürzt war, kaum anders möglich war. Allein von dem wahren Problem Kant's, das ihn verewigt, schien er nicht einmal eine Ahnung gehabt zu haben. Das Missverstehen und Nichtverstehen von Kant's hoher speculativer Intention hatte daher einen widrig schulmeisternden Ton zur Folge, der mitunter sogar hämisch ward, wenn er z. B. Kant nachtrug, dass grammatisch es nicht *Prototypon*, sondern *Prototypos* heissen müsse und in einer Note, II, 105 hinwarf, dass das Ideal der reinen Vernunft in der Vernunftreligion dazu führe, eine allbekannte Geschichte, Christi nämlich, für eine blosse Erdichtung zu halten. Diese Herabwürdigung verletzte schwer. Rätze trat mit einer eigenen Schrift dagegen auf; Rink brachte das mehrerwähnte Mancherley und Jäsche suchte in demselben in einer Abhandlung zu beweisen, dass Herder ausser dem Hamann'schen Kraftge-

danken, den er breitgetreten, noch mit Kategorieen gegen Kant focht, die er selbst als sein Zuhörer auf der Königsberger Universität von ihm gelernt hatte. Kant soll nämlich zu jener Zeit Alles aus den Kategorieen des Raums, der Zeit und der Kraft entwickelt haben, von denen Herder allerdings vielfachen Gebrauch machte. Jäsche meinte nun, Herder wolle den späteren Kant mit dem früheren schlagen. Auch wurde, wie es bei solchen Gelegenheiten zu gehen pflegt, ein sehr respectvoller Brief Herder's an Kant von Riga aus ebendort 156—64 abgedruckt, um Herder's Bissigkeit auch als Undankbarkeit, als eine moralische Abscheulichkeit hinzustellen.

Herder zog daher noch einmal ins Feld. Er schrieb 1800 gegen die Kritik der Urtheilskraft die Kalligone, deren erster Theil vom Angenehmen und Schönen, der zweite von Kunst und Kunstrichterei, der dritte vom Erhabenen und vom Ideal handelte. Waren Herder's Freunde über die Metakritik betroffen gewesen, hatte Fichte (Leben II, 303) geäussert, dass Herder ganz auf eigene Hand sich prostituirt habe, so musste mit diesem Buch der Grimm wachsen. Eine Menge geistreicher Einzelheiten muss man ihm natürlich auch hier zugestehen, namentlich in Betreff der Bestimmung des Verhältnisses der Künste untereinander. Hier hatte er vor Kant ein wenn gleich immer dilettantisch gebliebenes, doch sehr ausgebreitetes Studium der Poesie und der bildenden Künste voraus. Er war auf Kunstreisen, in Italien gewesen. Er lässt es Kant z. B. fühlen, dass er die Peterskirche in Rom nicht selbst gesehen habe und nur von Hörensagen darüber spreche. In seiner culturhistorischen Weise versteht er über den Unterschied des gebildeten Menschen vom Barbaren zu sprechen, wie derselbe durch die Reinlichkeit, durch die Opposition gegen allen Schmuz begründet werde. Er versteht es, viel mehr Künste herauszurechnen, als dem armen Kant eingefallen waren. Er wollte das von diesem Verschmähte zu Ehren bringen. Er adoptirte nicht nur die schon von ihm anerkannten Künste, sondern zählte zu den ersten freien Künsten auch

die Kleiderkunst, die Waffenkunst und Sprachkunst, d. i. das Sprechenkönnen, denn die Beredtsamkeit unterschied er hiervon und pries sie gegen Kant's Auffassung, welche ihr, des Überredens wegen, nicht zu sehr geschmeichelt hatte, gewaltig heraus, da er selbst im Philosophiren ein blosser Dilettant, im Reden eine Virtuosität besass. Auch den schon oft vor ihm angefochtenen Satz Kant's, dass von eigentlichem Genie nur in der Kunst, nicht in der Wissenschaft die Rede seyn könne, griff er in voller Wuth an. — Wir wollen uns einmal dies Alles und vieles Andere gesagt seyn lassen, so muss der Ton, in welchem Herder über Kant spricht, empören. Wie müsste es ihm ergehen, wenn man seine Bücher so periodenweise zerpflücken und das Widerspruchvolle, das oft erst durch das Zerreissen gemacht wird, wie Exercitienfehler anstreichen wollte, da Niemand sich mehr und öfter als er in seiner rhetorischen Versatilität im Einzelnen widersprochen hat. Das Grosse Kant's sieht er gar nicht. Die Vernunftkritik nennt er verdorbene Phantasie, Abstractionendichtung. Er declamirt von dem Recht und der Pflicht, dagegen aufzutreten. Er wagt in der Kalligone I, 244 von der Kritik der Urtheilskraft zu sagen: „Dass diese aus Noth entstandene, leere, hohle, verderbliche Theorie, eine Kritik ohn' alle Kritik, bei einigem ernsthaften Studium des Schönen, sowohl in Gegenständen, als in den Empfindungen desselben, nie entstanden wäre, bedarf keines Erweises. Auf einem vermeintlich leer gelassenen Fleck ist sie *a priori* geworden; ein Spiel des Witzes und Scharfsinns, zwecklos-zweckmässig und zweckmässig-zwecklos.“ Hamann in seiner grossartigen Manier hatte eine Vision geschildert, in welcher er den Reihentanz zweier Vernunftheere, nämlich von Anschauungen und Begriffen, die geheime und ärgerliche Chronik ihrer Buhlschaft und Nothzucht — bis auf das Formenspiel einer alten Baubo mit ihr selbst — *inaudita specie solaminis*, wie der heilige Arnobius sagt — und einer neuen unbefleckten Jungfrau, die aber keine Mutter Gottes seyn mag, wofür sie der heilige Anselmus hielt, — vor sich

erblickte. (S. seine Metakritik in Rink's Mancherley 131.) Herder entblödete sich nicht, in der Kalligone II, 194, gegen Kant's Unterschied zwischen Genuss und Lust „als Ideenspiel, die zugleich Cultur ist und uns zu mehrerer solcher Lust und Unterhaltung empfänglich macht," diese Wendung im niedrigsten Sinn zu gebrauchen und diesen Worten, die eine unvollkommene Beschreibung des Aristotelischen Gedankens enthalten, dass die Theoria das Süsseste sey, ein hämisches: o Baubo, Baubo! nachzuspotten. Baumgarten, Sulzer, Lessing, Winckelmann werden im dritten Band gelobt, um Kant dadurch zu degradiren. Höchst abstossend ist das Nordische Mythologisiren von Hugr, das trockene Dialogisiren und gequälte Etymologisiren, was die Kraft und Neuheit des Gedankens ersetzen soll.

Allein wenn wir auch dies sogar aus dem reizbaren und misslaunigen Wesen Herder's, das wir jetzt aus den bekannt gewordenen Briefen hinlänglich kennen, verzeihen wollen, so bleibt eines ein ewiger Schandfleck für ihn, die politische Verdächtigung der Kant'schen Philosophie. Während er durch seine Polemik leider genugsam bewies, dass er die wahrhaft speculative Bedeutung des Kriticismus, seine historische wie seine absolute Berechtigung, verkannte und verstimmt an Kleinigkeiten herummäkelte, maasste er sich doch an, die Transscendentalphilosophie als eine Religions- und Staatsgefährliche zu verschreien; ja, man möchte in Rücksicht auf seine Stellung zu Weimar und zur Nation fast sagen, zu denunciren. Schon in einem Anhang zum zweiten Theil der Metakritik, in Bezug auf Kant's damals so eben erschienenen Streit der Facultäten, gab er eine sarkastische Nachricht von einer kritischen Facultät der reinen Vernunft, in welcher er es Kant sehr übel nahm, dass derselbe einen eben so hohen Begriff von der Bedeutung der Philosophie zeigte, als Platon in seiner Republik, und für sie die grösste Freiheit der Entwickelung in Anspruch nahm. Wie ein banausischer Philister hetzte er hier die Geschäftsleute gegen den Philosophen, als ob sie nämlich nach Kant erst auf diesen warten müssten, um

zur Vernunft zu kommen. Er hetzte die in einer anderen philosophischen Bildung, als gerade der der Transscendentalphilosophie, Herangewachsenen, dass sie von kenntnisslosen kritischen Jünglingen, welche der so heilsamen Erfahrung in ihrem Dünkel vornehm sich abwendeten und nichts recht verstünden, sich sollten meistern lassen. Er hetzte endlich die Regierungen, indem er ihnen die Philosophie als eine lästige, naseweise Bevormundung darstellte. Der metaphysische Kritiker sey nach Kant „Beurtheiler aller Befehle der Regierung, Controleur aller Facultäten, Oberrichter der Philosophie aller Geschäftsleute des Staats, Apokrisiarius, Autokrator" (a. a. O. 392.) Dies unwürdige Geschäft setzte er in der Vorrede zum dritten Theil der Kalligone fort. Er erzählte hier, wie er 1762/65 bei Kant gehört, was dieser damals für ein Mann gewesen, wie er, Herder, aber doch durch den Umgang mit den ersten Geistern aller Zeiten seine Selbstständigkeit behauptet. Er gab grossmüthig zu, dass das Wahre in der Kant'schen Philosophie ewig wahr seyn werde. Er wollte gerecht das viele Gute, das sie angeregt, nicht verkennen — —, aber nun folgten auch desto härtere Anklagen. Die Begeisterung, welche die kritische Philosophie für das Denken erweckt hatte, nannte er einen St. Veitstanz und scheute den Schmuz nicht, von einer Transscendentalinfluenza zu sprechen. Er klagte sie an, bei der Jugend „eine Verödung der Seelen, eine ignorante Verleidung alles reellen Wissens und Thuns, die unerträgliche Verachtung aller Guten und Grossen, die vor uns gelebt haben, einen stolzblinden Enthusiasmus für fremde Wortlarven u. s. f." erzeugt zu haben. Alle Hebel seiner Beredtsamkeit setzte er ein, um von der Jugend die Gefahr abzuwenden, mit der Kant'schen Philosophie bekannt gemacht zu werden. S. XVII: „Herzu also, alle Verständige und Gute, den Frevel, der mit der Jugend getrieben wird, abzustellen, nicht etwa nur zu entlarven, denn er entlarvt sich täglich." S. XIX: „In wessen Händen dies Blatt ist, fühlet er sich rüstig zum Werk, so feire er nicht, sondern thue das Seine,

damit die übersinnliche Transscendenz descendire. Die ganze Vorgeschichte der Menschheit ist für uns; alle cultivirte Nationen sind mit uns; die Natur strebt selbst dahin u. s. w. u. s. w."

Wenn Michelet in der Geschichte der neuesten Deutschen Philosophie I, 319 sagt: „Herder habe für die Geschichte den philosophischen von Kant errungenen Standpunct weiter durchgeführt und begründet, so sehr auch beide gegen einander polemisirten und im Einzelnen von einander abwichen," so ist es wohl wahr, dass beide in dem Gedanken der Perfectibilität des Geistes übereinstimmten, allein man darf nicht vergessen, dass dieser Gedanke damals auch von Anderen geäussert, dass er der Gedanke der Zeit war. S. 333 sagt Michelet denn auch selbst, „dass bei Herder der absolute Zweck nicht, wie bei Kant, in die vernünftige Organisation des Staatslebens, sondern in den Einzelnen als solchen verlegt wird," was denn doch wohl für die specifische Bestimmung des Begriffs der Geschichte eine totale, durchgreifende Differenz, keineswegs nur eine Abweichung im Einzelnen genannt werden muss.

Ganz anders gestaltete sich die Polemik bei Jacobi. 1786 in dem Büchlein: Wider Mendelssohn's Beschuldigungen, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza, 101, berief er sich wegen des ihm angeschuldigten blinden oder gar Wunder-Glaubens auf seine Übereinstimmung mit Kant, nach welchem man auch an Gott nur glauben und nur praktisch in diesem Glauben sich unbeweglich machen könne, ohne dass derselbe seit länger als sechs Jahren, worin er dies lehre, angefochten sey. — Späterhin trennte ihn das methodische Verfahren Kant's von demselben. Im Denken trennte sie das Denken. Das Denken Kant's brachte es wenigstens zu Postulaten, zu einem hypothetischen Urtheil für die Bestimmung der Existenz des Absoluten. Das Denken Jacobi's war nur ein Aussprechen seines innigen kategorischen Gefühls, ein assertorisches Urtheil. Das Gefühl besitzt mühelos, was der Gedanke mit letzter Anstrengung für die Gewissheit erkämpft. Als ein

völlig unsystematischer Philosoph hatte Jacobi seine Freude an Hamann's kernhaftem Ausspruch, dass die Philosophie, nachdem sie so lange bei den Wolffianern eine Wissenschaft des Möglichen gewesen, nun, in Bezug auf die Inhaltslosigkeit der Resultate, zu einer Wissenschaft der Unwissenheit geworden sey. Über sein Verhältniss zu Kant hat sich Jacobi ausführlich geäussert 1787 in dem Gespräch: David Hume, über den Glauben oder Idealismus und Realismus, dem er eine wichtige Beilage über den transscendentalen Idealismus hinzufügte; in einem langen Brief an Kant, der in den sämmtl. W. IV. abgedruckt ist; 1801 in Reinhold's Beiträgen zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie in dem Aufsatz: über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen; endlich 1815 in der einleitenden Vorrede zum zweiten Band seiner sämmtlichen Werke. Weil Jacobi die Einheit, welche Kant nur als eine Beziehung des Sinnlichen und Begrifflichen setzte, im Gefühl mit der ganzen Wucht der substantiellen Unmittelbarkeit besass, so stiess er sich an der Form der Kant'schen Philosophie, überhaupt an ihrer Tendenz, auf dem Wege des Beweises von der Halbheit und Nichtigkeit der menschlichen Erkenntniss sich zu überzeugen. Er konnte sich nicht überreden, dass wir es in unseren Vorstellungen nur mit wesenlosen Erscheinungen zu thun haben sollten. Die syllogistische Rettungsanstalt, wodurch Kant den erst auch logisch getödteten Gott wieder zu einigem mässigen Leben brachte, war ihm ein Greuel. Die Vergötterung der unverdrossenen handwerksmässigen Pflichterfüllung und der aus ihr fliessenden Zufriedenheit war der warmen Unendlichkeit seines genialen Gefühls etwas so Widersprechendes, dass er in Kant's Kritiken, nach seinem eigenen Ausdruck, nichts als Gespenster, Hexenrauch und logischen Dunst erblickte.

Ich fühle, dass ich bin. — Ich fühle, dass ausser mir etwas ist, die Natur. — Ich fühle, dass über mir etwas ist, ein Unsagbares, aber Ewiges, Heiliges, Freies, Persönliches, das absolute Du meines Ich's, Gott! — Ich kann für

mich nur meine Bedingtheit und aus ihr die Existenz eines Unbedingten erfühlen, ohne welches ich selbst mich als das Unbedingte fühlen müsste.

Diese Sätze waren im Grunde Jacobi's ganze Philosophie. Sie war ein Ausdruck seiner Stimmung, aber der geistreichste Ausdruck. Jacobi war die philosophisch erregteste Persönlichkeit, welche aber die Philosophie, wie sehr sie das Bedürfniss derselben hatte, nicht zu ertragen vermochte. Dieser Widerspruch, nur fühlen zu wollen und doch denken zu müssen, macht Jacobi so interessant. Es müsste einer Natur, wie der seinigen, möglich seyn, ohne Philosophie zu leben, denn ein so intensives Fühlen, als ihn beseelte, könnte sich selbst genügen. Allein die Bildung hat ihm das unmittelbare Verhalten zerstört und nöthigt ihn widerwillig zum Reflectiren, das nun in den buntesten Lichtern spielt und dem Gefühl, es zu rechtfertigen und zu verklären, die witzigsten Opferfeuerwerke abbrennt. Eine stete Leidenschaft, den namenlosen wie gestaltlosen und doch so innig gefühlten Gott anzubeten; ein reiner Enthusiasmus, den Wunderbaren zu verkünden; eine naive Sicherheit des Gemüths gegen alle scholastische Erörterung überstrahlten wieder die Witzraketen. Jacobi vermochte den Spinoza nicht auszuhalten, weil er bei diesem sich ganz und gar aufgeben musste. Er war aber auch nicht im Stande, mit Kant sich zu versöhnen, weil dieser eine gewisse Objectivität der Erkenntniss forderte, wie subjectiv er sie auch begründen mochte. Man muss vielen Einwürfen Jacobi's gegen Kant Recht geben. Er fühlte bei diesem so richtig den Mangel des Dualismus, das Peinliche der widerspruchsvollen Elemente, das Dürftige ihres Verbandes, als bei Spinoza den Mangel des wahrhaften Unterschiedes in der absoluten Position der Einen Substanz. Bei Kant bedrängte ihn die Fülle und Zähheit der Bestimmungen, bei Spinoza der *horror vacui* in der Unterschiedlosigkeit, im Schein aller gesetzten Bestimmungen. Jacobi huldigte einer weichen, der Individualität schmeichelnden Schönseligkeit, von welcher Spinoza und Kant frei waren.

Dass Er der das Unendliche Fühlende war, dass Ihn die Empfindung des Göttlichen durchschauerte, war ihm eine Hauptsache. Mit der Natur, welche für ihren Begriff durchaus Objectivität verlangt, vermochte er daher niemals sich wissenschaftlich zu befreunden. In den Briefen, welche Woldemar von dem Lande in die Stadt schreibt, lässt er zwar Gott zu ihm sich ins Gras lagern, allein das ist nur eine *belle phrase*, denn ernstlich erklärte er, dass die Natur ihm Gott mehr verberge, als enthülle. Er und Goethe entfremdeten sich sogar über diesen Punct. Ja, er war so sehr in Auffassung Alles dessen, was nicht ein persönliches Moment in sich trug, schwächlich, dass seine Darstellung der Gedanken Anderer oft in Entstellung abirrte. In Betreff Kant's hat ihn Hegel ein solch' falsches Citiren, grundloses Schmähen und Galimathisiren im kritischen Journal II. 1, 1802, 95—108 (S. W. I.) ausführlich und gründlich nachgewiesen. — Da die Intensität der Empfindung etwas Unbestimmtes ist, das bald stärker, bald schwächer seyn kann, so musste Jacobi auch in seiner Schreibart alle Hülfsmittel der graphischen Mimik erschöpfen. Gedankenstriche, Ausrufungs- und Fragezeichen, gesperrte Lettern, Mottos oft aus mehren Schriftstellern, mussten bei ihm zuletzt die verhüllten, nicht zur freien Gestalt der Sprache durchgedrungenen Gedanken symbolisch vertreten. Auch darf nicht Wunder nehmen, dass ein Schriftsteller, wie Jacobi, welcher den Klang der Idee überall durchsummen lässt und von einer glänzenden Welt- und Literaturkenntniss unterstützt wird; ein Schriftsteller, der sich im Geistreichen und Frappanten des Ausdrucks, also auch im Vieldeutigen gefällt, seinen Verehrern Stoff genug bietet, ihn gegen jeden Angriff, auch den billigsten, mit scheinbaren Waffen zu vertheidigen, da man für jede Ausstellung, wenn man nur sucht, in seiner zerfliessenden Aphoristik die entgegengesetzte Äusserung finden kann. (Vgl. im Interesse Jacobi's die Schrift von Kuhn: Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Mainz 1834, die Polemik gegen Kant, S. 148—176.)

Eine Darstellung nicht der Kant'schen, sondern der Jacobi'schen Philosophie würde noch eine ganze zum Theil auch persönlich genau verbundene Gruppe von Männern zu schildern haben, welche gegen die Kant'sche Richtung ähnlich wie Jacobi, aber zugleich beschränkter und weniger philosophisch sich verhielten; z. B. Jung Stilling, der einzelne Aufsätze in Ewald's Urania; ein Buch: Heimweh; einen Schlüssel zum Heimweh u. s. w. schrieb und darin den Glauben mit der Kant'schen Speculation auseinandersetzte; Friedrich v. Stollberg, der in der Einleitung zu seiner Übersetzung Platonischer Gespräche der Philosophie des Tages den Krieg erklärte u. s. f. Wir nennen hier nur noch J. G. Schlosser, geb. zu Frankfurt a. M. 1739, gest. 1799. Er erhob in Anmerkungen zu den Platonischen Briefen vom Standpunct des Glaubens die zügelloseste und unverständigste Opposition gegen Kant, für welche dieser ihn gelinde genug züchtigte in dem Aufsatz über den Abschluss eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie 1796 (S. W. I. 658). Hierdurch erbittert, verfasste er ein: Sendschreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studiren wollte. Lübeck und Leipzig 1797, über welche eine prägnante Recension im Philosophischen Journal, V. 2, 1797, 184 ff. nachzusehen ist, aus welcher hier nur folgende Worte stehen sollen: „Diese an Inhalt und Ausdruck nicht blos plebejische, sondern wahrhaft proletarische Schandschrift enthält ausser den ungeschicktesten und abgenutztesten Verdrehungen der kritischen Philosophie nichts wie Schmähungen gegen Kant's Person und denuncirende Verläumdungen gegen alle Philosophen.“ Dies war die Spitze der Reaction dieser Richtung, man müsste denn annehmen, dass Herder sie noch übertroffen habe.

Zweites Capitel.

Reaction der Umbildungsversuche.

Wir haben jetzt den Wolffianismus, die Popular- und Glaubensphilosophie in einer solchen Entgegensetzung gegen die kritische Philosophie gesehen, dass bei der ersteren der Dogmatismus der Objectivität des Erkennens; bei der zweiten das kritiklose Festhalten der unmittelbaren Weltanschauung und der daraus entspringende verstohlene Hass der Philosophie überhaupt; bei der dritten die Bewahrung des objectiven Gehaltes der christlichen Religion einerseits und das Geltendmachen der unmittelbaren Gewissheit des Glaubens andererseits den Standpunct ausmachten. In diesen verschiedenen Reactionen bildete sich eine neue aus, eine eigenthümliche Verschmelzung von Anhängerschaft und von Selbstständigkeit. Durch die Reaction der von Kant vorgefundenen Standpuncte und durch die Blössen, welche seine Anhänger gezeigt hatten, war man vorsichtiger geworden. Es war aber auch der Drang gewachsen, sich von der Kant'schen Philosophie eine einfachere Vorstellung zu machen, sie auf Ein Princip zurückzuführen. Für die Popularisirung der Begriffe sorgte die Schule wohl durch Commentare und Paraphrasen. Allein dies Streben ging mehr in die Breite. Da bei Kant jedoch in den drei Kritiken drei ganz verschiedene Principien neben einander standen, die am Ende doch in der Einheit unseres Bewusstseyns integrirt werden müssen, so musste es sich bald darum handeln, diese aufzusuchen. Es musste eine Totalität entwickelt werden, welche Verstand, Urtheilskraft, theoretische und praktische Vernunft als besondere Functionen in sich auflöste. Dies Ringen nach Einheit der Unterschiede, nach einer einfachen Begründung der Kritiken ist der Nerv der Arbeiten, die uns hier begegnen. Schon

Maimon hatte dies Bedürfniss gefühlt. Die allgemeine Vertretung dieses Standpunctes übernahm aber Reinhold, der anfänglich nur ein ganz directer Schüler zu seyn schien. Gegen ihn kehrte sich Schulze mit dem einfachen Zweifel an der Wahrheit der Transscendentalphilosophie. Beck dagegen begründete den tieferen Sinn des Kant'schen Idealismus von Neuem, indem er die Bildung von synthetischen Urtheilen *a priori* wieder urgirte. — Während man nun so *in abstracto* über die Principien stritt, warf sich Schiller auf dem ästhetisch-ethischen Gebiete in die concrete Fortbildung der Kant'schen Philosophie. — Diese ganze umbildnerische Bewegung hatte ihre Endschaft wahrhafter Weise in Fichte's System erreicht, welches die synthetische Apperception des Selbstbewusstseyns als das Absolute hervorhob, aus welchem alles Andere als ein Moment hervor und in welches eben daher auch Alles wieder zurückgehe. Allein die eigenthümliche, besondere Pseudobeendigung dieser Tendenzen war Bardili's Logik, oder genauer, sein Grundriss der Ersten Logik, ein Buch, das eine allgemeine Verwirrung anrichtete und zur theoretischen Widerlegung die Grobheit hinzufügte.

Reinhold setzte an die Stelle des Erkenntnissvermögens das Vorstellungsvermögen. Das Vorstellen war ihm der Begriff, der als der allgemeinere dem theoretischen und praktischen Verhalten der Intelligenz vorangehen sollte. Was er Vorstellen nannte, war ein anderer Ausdruck für den Begriff des Bewusstseyns, denn er zerlegte jede Vorstellung in ein Vorgestelltes und Vorstellendes, d. h. er bestimmte sie als negative Einheit von Object und Subject, von Stoff und Form. — Schulze konnte sich in diese Einheit nicht finden. Er warf Object und Subject wieder auseinander. Er bezweifelte zwar die Möglichkeit einer Erkenntniss des Übersinnlichen, allein die Gewissheit von der Existenz des Sinnlichen schien ihm zweifellos. Er verfocht im Grunde gegen den Dualismus der Kant'schen Kritik den Dogmatismus der gröbsten Empirie. — Beck war daher recht sein Gegentheil, denn er ging auf die

Thatsache eines ursprünglichen Vorstellens zurück, aus welchem die besonderen Formen des Vorstellens als dessen verschiedene Functionen abgeleitet werden müssten. Beck war hierin auf dem Wege einer richtigen Consequenz, hatte aber nicht Kraft genug und blieb daher in einer unglückseligen Mitte zwischen der weicheren Reinhold'schen und härteren Fichte'schen Formation aufgeschwemmt. — Schiller kämpfte für die Vereinigung des Sinnlichen mit dem Geistigen in der Natur, Kunst und Sitte, indem die Schönheit, zu welcher diese Gestalten der Idee berufen sind, weder von dem einen, noch von dem andern Element abstrahiren kann. Er gab auf solche Weise dem Gedanken Kant's von einem architektonischen oder intuitiven Verstande zuerst eine würdige bestimmte Ausführung. Bardili endlich ergriff die Abstraction des Denkens, das als das Eine sich in sich immer positiv und negativ wiederholt. Er durchbrach allerdings die subjective Beschränktheit des Gedankens, allein zu einer deutlichen Entwickelung des Begriffs der Vernunft an und für sich gelangte er nicht. Dass die Gedankenbestimmungen als solche, die Kategorieen in ihrer Reinheit, als die Angeln der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, nicht nur ein Gesetz unseres Denkens, sondern das absolute Gesetz alles Denkens und Seyns überhaupt seyn müssten, dass die Kategorieen somit Objectivität und Realität hätten, war das Ächte in Bardili's Ansicht. Aber dies Ächte war mit viel Unwesen versetzt und hatte überhaupt in der Philosophie seines Vetters, Schelling, schon eine adäquatere Form zu gewinnen angefangen, weshalb auch diese beiden hart an einander geriethen.

Karl Leonhard Reinhold wurde 1757 zu Wien geboren. 1772 ward er als Novize in das Probhaus des Jesuitercollegiums zu St. Anna daselbst aufgenommen und sog mit jugendlicher Schwärmerei die Illusionen des Klosterlebens in sich. Er spielte mit Inbrunst Billard, um von seinen Mitjüngern einige Aves zu erobern, die sie für ihn beten mussten. Er unterwarf sich der Dorsal- und Spani-

schen Geisselung mit Herzenslust. Er wagte es nicht, an seine Eltern anders als auf Erlaubniss der Oberen zu denken u. s. f. Als 1773 der Jesuiterorden aufgehoben wurde, trat er 1774 in das Barnabitenkloster neben der Michaeliskirche. 1780 wurde er Lehrer der Philosophie. Er trat mit Blumauer, Alxinger u. A. in eine Loge, zur wahren Eintracht, zusammen und gab mit diesen Freunden die Wiener Realzeitung heraus, ein Blatt, das höher stand, als die gegenwärtigen, kümmerlichen, ganz in den Localismus versunkenen Leistungen der Wiener Journalistik. Durch die Maurerei und durch das fortgesetzte Studium der Philosophie gerieth er mit der mönchischen Scholastik in Widerspruch und benutzte die Gelegenheit, sich 1783 von dem Leipziger Professor der Philosophie Petzold entführen zu lassen. Er ging über Prag nach Leipzig, wo er auch Platner's Vorlesungen hörte und von der Wiener Loge Unterstützung genoss. Von Leipzig ging er 1784 nach Weimar, wo ihn besonders Wieland fesselte, dessen Schwiegersohn er wurde und der ihm für den literarischen Erwerb mancherlei Wege öffnete. Der Deutsche Merkur, den Wieland redigirte, nahm eine Menge Beiträge von Reinhold auf. Auch eine Damenbibliothek übertrug er in 6 Bänden aus dem Französischen. Das Freimaurerwesen dauerte inzwischen lebhaft fort. 1787 ward er Professor der Philosophie zu Jena und wirkte hier mit ausserordentlichem Erfolg. Er ist einer unserer ersten Kathederhelden gewesen. Durch sein freundliches Benehmen gewann er sich auch die Herzen der Studirenden, die ihm viel Beweise ihrer zärtlichen Anhänglichkeit gaben. Die ökonomische Knappheit seiner Lage bewog ihn, 1794 einen Ruf nach Kiel anzunehmen, wo er noch bis 1823 mit redlichem Fleiss unermüdet fortwirkte. (S. K. L. Reinhold's Leben und literarisches Wirken, nebst einer Auswahl von Briefen Kant's, Fichte's, Jacobi's und anderer philosophirender Zeitgenossen an ihn, herausgegeben von Ernst Reinhold, Professor zu Jena. Jena 1825.) Er blieb auch noch bis an seinen Tod Schriftsteller, aber die eigentliche Blüthe

seines philosophischen Ruhmes war schon im Anfang unseres Jahrhunderts abgewelkt. Es kann jetzt nicht mehr von Interesse seyn, im Einzelnen zu wissen, was Reinhold in seinem Leben Alles nach einander gelehrt, welche gebrechliche Modificationen er sowohl an der Doctrin Anderer, wie an seinen eigenen Dogmen successiv vorgenommen hat, als vielmehr sich von der merkwürdigen Stellung, die er in der Geschichte der Kant'schen Philosophie im Allgemeinen einnimmt, ein richtiges Bild zu schaffen.

Reinhold war zuvörderst ein rechter Deutscher. Brav, aufrichtig, schwärmerisch, freundschaftseifrig, bemühte er sich, wie es des Deutschen Natur ist, um alle ihm zugängliche Bildung. Dadurch erschien er aber nicht blos, sondern war er auch so wandelbar, inconsequent und unselbstständig. Seinem Wandel lag ein gewisses Autoritäsbedürfniss zu Grunde. Sobald in der Philosophie etwas Epoche machte, ja, sobald es nur neu war, hatte er einen unwiderstehlichen Hang, es anzuerkennen, sich ihm zu subordiniren und anzuschliessen. Dies Bedürfniss war in ihm anch wohl ein Rest des Katholicismus, der in geistigen Dingen die Unterwerfung unter die Auctorität gewohnt ist. Erst war es Kant, dann Fichte, dann Jacobi, dann Bardili, auf die er fusste. Freilich gab er sich ihnen nicht sklavisch hin, sondern in der Art und Weise der Anerkennung trat wieder der Deutsche Trieb der Individualisirung, des Originalseynwollens hervor. Er machte an dem, was er vorfand, Verbesserungen. Er verstand es also immer besser, als die Urheber. Er war immer schon über sie hinaus. Immer hatte er von solchen Veränderungen, als Fichte, als Bardili vornahmen, schon etwas geahnt. In einzelnen Stellen seiner Schriften hatte er sie schon angedeutet; sie waren ihm nichts weniger, als schlechthin unerwartet. Enthusiastisch konnte er sich für sie gehen lassen, da die neue Entdeckung seinen eigensten Wünschen und Tendenzen entgegenkam. Es ist rührend, den Jubel zu hören, mit welchem Reinhold Fichte's Schrift über die Offenbarung, mit welchem er Bardili's Logik begrüsst. Der

Schweiss rinnt ihm beim Studiren von der Stirn. Er zählt sogar, wie oft er ein Buch gelesen, wahrscheinlich in dem Glauben, dass das öftere Lesen auch ein gründlicheres Verstehen garantire. Tragikomisch ist es, wie er in jeder Opposition etwas Wahres, in jeder Scharteke eine nothwendige, von ihm schon dunkel vorgefühlte Richtung erblickte. Aber geradezu lächerlich ist es, wie schnell solche Revolutionen in ihm vorgingen. In ein paar Tagen war er im Stande, einen neuen philosophischen Menschen anzuziehen. Man weiss oft nicht, ob man Selbsttäuschung oder eine innere Angst, vernichtet zu werden, voraussetzen soll. Was er gerade betrieb, war ihm das Wichtigste in dem schlechten Sinn, dass es ihn für Anderes förmlich beschränkt, Anderes vergessen machte und so lebte er von einer Übereilung zur andern hin und corrigirte jeden Widerspruch, in den er sich verwickelte, durch einen neuen.

Diese Wandlungsfähigkeit wurde durch ein grosses stylistisches Talent unterstützt. Wie ein Goldschläger ein Stückchen Gold zu einer breiten Fläche dehnt, konnte Reinhold den kleinsten Gedanken ins Unabsehbare hin ausspinnen. Er hatte viel Scharfsinn für das Einzelne, jene logische Subtilität der katholischen Lyceen und Universitäten, die doch mit ausserordentlicher Kurzsichtigkeit, mit einem Verfehlen des rechten Punctes verknüpft seyn kann. Reinhold's Geist zerbröckelte sich. Je loser die einzelnen Gedanken neben einander standen, um so dicker wurden die Bücher. Reinhold's Styl ist daher für den tiefer Denkenden, der aus dem Blumengarten der schönen Redensarten in den majestätischen Wald sich sehnt, wirklich langweilig. Er schnappt jeden Augenblick ab. Das unaufhörliche Bedingen dessen, was er sagt, nimmt die Freude an der Sache immer wieder weg. Die: Insofern, Freilich, Eigentlich, Allerdings, Wenigstens, Vielleicht, In dieser Hinsicht und wie alle diese zwickenden Daumschrauben heissen, finden sich bei wenigen Schriftstellern so abgebraucht. — Auch blieb schon damals seine Darstellung nicht ungerügt. Da man ihm nämlich von vielen

Seiten her einen wirklich ungemessenen Beifall spendete, als ob die Kant'sche Philosophie nur auf seine Schönschreiberei zu warten gehabt hätte, so regte sich die Eifersucht der ästhetisch-popularen, der Heydenreich'schen Fraction der Kant'schen Schule, welche in Heydenreich die Vollendung des Styls bewunderte (s. Heydenreich's Charakteristik von Schelle S. 470 ff. Note).

Eine so bewegliche, so im äusserlichen Denken umhergeworfene Natur, die aber bei aller Bonhommie und Edelsinn nicht ohne Lüsternheit nach literarischem Ruhm war, musste zum Journalismus sich besonders eignen. Er nahm stets fleissigen Antheil daran und man mag in der von seinem Sohn gelieferten Biographie den Nachweis der vielen Recensionen, die er verfertigte, nachsehen. Seine Schreiblust war ungeheuer. Er hat immer schon geschrieben, er ist schon gedruckt, bevor er noch gedacht hat. In seinen Briefen macht die Anmeldung einer neuen Schrift zur Oster- oder Michaelismesse einen stehenden Artikel aus. — In seinen Vorlesungen war er höchst pünctlich und sorgfältig und wusste sowohl gut vorzutragen, wenn man nämlich, wie das gewöhnlich geschieht, einen unstockenden, gewählten und zungengeläufigen Ausdruck darunter meint, als er auch mit den Studirenden sich in ein gutes Verhältniss zu setzen verstand, so dass sie ihn aufrichtig und zärtlich liebten und ehrten. Aber er war auch ein Pedant. Er schreibt an Baggesen regelmässig, wenn es im Auditorium so voll gewesen, dass er zum Katheder sich hat durchdrängen müssen; wenn berühmte Männer bei ihm hospitirt haben; wenn er ein Vivat bekommen und macht über jede neue Vorlesung ein gewaltiges Aufheben, als ob er nun den Stein der Weisen gefunden habe. — Auf das Publicum wirkte er ungemein, weil er es in den geschilderten Zügen eigentlich selbst darstellte. Das Publicum neigt sich mit seinem Urtheil immer dahin, wo momentan der factische Sieg errungen wird. Es jauchzt gern am Wagen des Triumphators. Es liebt die begrifflose Deutlichkeit, welche recht starke Antithesencontraste, allein keine

Auflösung derselben giebt. Es liebt die rechtschaffene Geschwätzigkeit und sanfte Anständigkeit, gegen welche Reinhold nie gefehlt hat. Es legt, wie Reinhold, auf eine grosse Zuhörerschaft, auf bedeutenden Gehalt, auf Abendmusiken und Orden — Reinhold bekam auch den Danebrogorden — das grösste Gewicht. Sogar darin trifft die Parallele, dass es die Differenzen der Philosophie aus der zu grossen Nichtbeachtung der Sprache, die für uns denkt, abzuleiten geneigt ist. Und so weit sank auch Reinhold, immer mit Anstand, herunter. Er mühte sich zuletzt mit der Sprache umher, in ihr die wahre Philosophie zu entdecken. Stets hatte er es mit Berichtigung von Missverständnissen, mit Erzeugung des Einverständnisses, mit Schlichtung der Sprachverwirrung, Aufhebung der Unverträglichkeit und Meinungsverschiedenheit zu thun und wie die irenischen Wörtchen alle lauten.

Wenn man an seine Lectüre geht, muss man sich auf die grösste Ordnung und Klarheit im Kleinen und auf die grösste Verwirrung im Grossen gefasst machen. Durch das selbstzufriedene Air, mit welchem er auftritt, muss man sich nicht imponiren lassen und nicht meinen, weil er so meisternd über Andere spricht, in ihm einen Meister zu finden. Man muss nicht glauben, dass seine dicken Bücher eben so sehr von Gedanken strotzen. Man muss ihn vielmehr als ein formelles Talent nehmen, das aus halben Gedanken grosse oder richtiger weitläufige Theorieen macht. Was Reinhold dunkel fühlte, war meist das Richtige, aber die entscheidende That geschah von Anderen und dann blieb ihm nichts übrig, als ihr Diener und Herold zu werden. Das aber muss man seinem edlen Charakter zugestehen, dass er die Selbstvernichtung, das sich für bankerutt Erklären, mit einer beispiellosen Selbstverleugnung geübt hat. Reinhold untergrub sich dadurch, dass er jedes Extrem vermeiden wollte und auf dem Wege dieses Moderantismus bei ursprünglich schönen Anlagen in eine extreme Mittelmässigkeit verfiel. Im Jahre 1796

machte er ein merkwürdiges Unternehmen, zu welchem sein steter Zusammenhang mit Orden, mit Logen, sein Associationsgeist ihn trieben, was aber auch als ein Versuch angesehen werden kann, der Kant'schen Moralität ein objectives Daseyn zu schaffen. Es war ein Tugendbund, dessen Mitglieder sich die Einverstandenen nannten. Reinhold arbeitete einen Plan als Manuscript aus: Entwurf zu einem Einverständnisse unter Wohlgesinnten über die Hauptmomente der moralischen Angelegenheiten als Versuch eines Beytrages zur Läuterung und Befestigung der öffentlichen Überzeugung; den er in seinen Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität, Lübeck und Leipzig 1798, S. 163 ff. abdrucken liess, da die Sache nicht recht zu Stande kam. In diesem Entwurf kommt nun folgender Paragraph vor, der uns das treueste Bild von Reinhold's Mittlerthum geben kann. §. 35:

„Die Gesundheit des Verstandes, welche die Einverstandenen in der Gesinnung voraussetzen, und nach welcher sie in der Denkart streben, kündigt sich durch die gleich weite Entfernung von anmasslicher Wisserei und Zweifelsucht — von Unglauben und von Aberglauben, und von den entgegengesetzten Extremen politischer Schwärmerei an.

Für den unbefangenen Freund der Wahrheit und des Rechts ist das Wahre im Skepticismus der Abscheu vor der Einbildung und dem Streben, zu wissen, was sich nicht wissen lässt; und insoferne ist Er kein Dogmatiker.

Das Wahre im Dogmatismus ist für ihn der Abscheu vor Zweifelsucht und gleichgültigem Dahingestelltseynlassen der die moralischen Angelegenheiten betreffenden Aufgaben; und insoferne ist Er kein Skeptiker.

Das Wahre im Naturalismus ist für ihn der Abscheu vor Aberglauben; und insoferne ist Er kein Supernaturalist.

Das Wahre im Supernaturalismus ist für ihn der Abscheu vor Unglauben; und insoferne ist Er kein Naturalist.

Das Wahre im Demokratismus ist für ihn der Abscheu vor Unterdrückung und Sklaverei; und insoferne ist Er kein Aristokrat.

Das Wahre im Aristokratismus ist für ihn der Abscheu vor Zügellosigkeit und Anarchie; und insoferne ist Er kein Demokrat.

Die theoretischen Lehrgebäude dieser Secten aber, in denen das Wahre von dem Falschen durch einträchtige und von allgemein anerkannten Principien ausgehende Untersuchungen wohlgesinnter Selbstdenker noch lange nicht geschieden ist, werden von den Einverstandenen eben so wenig unbedingt verworfen als unbedingt angenommen."

Dies war die höchste Weisheit Reinhold's auf dem Culminationspunct seiner Productivität, denn Alles, was späterhin noch von ihm ausging, fristete sich nur ein Winkeldaseyn. Den ersten Ruf als Philosoph erwarb er sich durch seine Briefe über die Kant'sche Philosophie, welche zuerst im Deutschen Merkur, dann gesammelt in 2 Bden. 1790 und 92 zu Leipzig erschienen. Wir halten sie für das lebendigste, gedankenvollste, bestgeschriebene Werk Reinhold's, welches in der damaligen Zeit allen ihm zu Theil gewordenen Beifall verdiente. Kant selbst war in einem Brief an ihn 1787 (Reinhold's Leben 127) der Meinung, dass dieselben an einer mit Anmuth verbundenen Gründlichkeit nichts übertreffen könne. Kant wünschte späterhin Reinholden zum Kampf gegen Eberhard zu disponiren, übernahm aber zuletzt selbst den Strauss. Der Briefwechsel dauerte bis 1795. Die Altersschwäche Kant's erlaubte ihm keine tiefeingreifende Theilnahme. — Hierauf schrieb Reinhold: Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Prag und Jena 1789, den er Ignaz von Born in Wien, Kant und Wieland dedicirte und den er mit einem Aufsatz: über die bisherigen Schicksale der

kritischen Philosophie, einleitete. Das Neue war hauptsächlich der Gedanke, dass der Begriff des Vorstellens gegen den des Erkennens eine grössere Allgemeinheit habe; wäre nicht der Begriff des Bewusstseyns in der Duplicität des Ob- und Subjectes hierbei im Hintergrunde gewesen, so würde Reinhold in die Wolff'sche Psychologie zurückgesunken seyn. So aber kam er, nach dem Intermezzo der Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen, Jena 1790, doch dazu, das Bewusstseyn als das Princip des Vorstellens zu fassen: Über das Fundament des philosophischen Wissens. Jena 1791. — Die Summe dessen, was Reinhold in dieser Zeit vorbrachte, kann man in dem Gedanken zusammenfassen, dass er den Begriff der Philosophie und des Philosophirens überhaupt richtig beschrieb, dass daher die Forderungen, die er kritisch an sich und Andere machte, ebenfalls richtig waren, dass aber die reale Bestimmung selbst, was das Absolute sey, ihn in Verlegenheit setzte. In derselben schwankte er zwischen Fichte und Jacobi, zwischen dem Begriff des autokratischen Selbstbewusstseyns und des dictatorischen Gefühls, hin und her und schrieb zur Vermittelung der Ansichten beider eine kleine Schrift: über die Paradoxieen der neuesten Philosophie, Hamburg 1799. — In dieser Noth kam ihm Bardili's Terrorismus eben recht. Er fand an ihm, da Kant der raschen und energischen Entwicklung nicht mehr zu folgen vermochte und Jacobi bereits in seine Verstimmtheit verfiel, einen Anhalt gegen die Fluth des Schelling'schen Absolutismus und doch auch manches Verwandte von diesem selbst. Er vereinigte sich also förmlich mit Bardili in den: Beiträgen zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie bei dem Anfange des neunzehnten Jahrhunderts, Hamburg 1801—3. — Da Fichte, Hegel und Schelling sich gegen Bardili sowohl als Reinhold mit aller Übermacht ihrer Genialität wendeten, so gaben beide zu München 1804 einen Briefwechsel heraus: Über das Wesen der Philosophie und das Unwesen der Speculation. — Reinhold's spätere Schriften haben

wenig Interesse und schon ihr Titel verräth ihre Mattheit. Wir nennen nur noch: Anleitung zur Kenntniss und Beurtheilung der Philosophie in ihren sämmtlichen Lehrgebäuden, ein Lehrbuch, Wien 1805; — Versuch einer Critik der Logik aus dem Gesichtspunct der Sprache, Kiel 1806; Anfangsgründe der Erkenntniss der Wahrheit in einer Fibel für noch unbefriedigte Wahrheitsforscher, Kiel 1808; — Rüge einer merkwürdigen Sprachverwirrung unter den Weltweisen, Weimar 1809; — Grundlegung einer Synonymik für den allgemeinen Sprachgebrauch in den philosophischen Wissenschaften, Kiel 1812, welches Buch Reinhold für das eigentliche Resultat seines bisherigen Lernens und Forschens hielt, damit auch abschliessen wollte, aber 1816 doch noch eine Untersuchung des menschlichen Erkenntnissvermögens herausgab, worin er die Sprache als das Mittelglied zwischen der Sinnlichkeit und dem Denkvermögen zu entwickeln suchte, also auf den Hamann-Herder'schen Gedanken zurückkam.

Reinhold wollte also Kant's Erkenntnisstheorie dadurch begreiflicher machen, dass er eine Theorie des Vorstellens gäbe. Kant habe den Begriff der Vorstellung wohl berührt, aber nicht bestimmt genug entwickelt. Die Vorstellung sey das dem eigentlichen Erkennen noch vorangehende Element, denn alle unsere Erkenntnisse bestünden aus Vorstellungen. Alle diese Bestimmungen waren im höchsten Grade schlüpfrig und wurden zum Überfluss noch in ein Vermögen des Vorstellens eingeschnürt, welches von dem des Erkenntnissvermögens das *Prius* sey, weil dieses schon den Verstandesgebrauch der Kategorieen fordere. Die Vorstellung könne ohne Einmischung der Kategorieen für sich betrachtet werden. Das, was vorgestellt wird, sey eben so sehr von der Vorstellung selbst unterschieden, als das, was vorstellt. Weder das Object noch das Subject seyen die Vorstellung, sondern diese sey ihre Verbindung. Diese drei Momente, des vorstellenden Subjects, des vorgestellten Objects und der Vorstellung selbst als der Synthese des Sub- und Objectes seyen daher

nicht zu vermischen und erst, wenn dies feststünde, liessen sich nun die besonderen Specificationen des Vorstellens durch die Sinnlichkeit, den Verstand und die Vernunft als Gefühle, Begriffe und Ideen, als Functionen des Erkennens, untersuchen. — Das Vorstellungsvermögen wurde für Reinhold das Fundament des philosophischen Wissens. Er suchte offenbar nach einem Ausweg, die Incohärenz in Kant's psychologischer Manier aufzuheben. Dieser richtige Sinn ärntete auch mit Recht die ihm gezollte Zustimmung. Das Bewusstseyn, nämlich das Vorstellen des Vorstellens, sollte als Thatsache der Satz seyn, aus dem alle andere Bestimmungen erst folgen könnten. Schärfer bestimmte Reinhold seine Theorie als Elementarphilosophie in der Weise, dass Alles Mannigfaltige des Vorstellens durch den Stoff des Objects, alle Einheit durch das formirende Subject gegeben werde. Hiermit that er einen grossen Schritt aus seiner abstracten Grundlage vorwärts und wollte sowohl die Metaphysik als Ethik gleichmässig begründen.

Diese Wechselbestimmung von Stoff und Form war der Gipfel des Reinhold'schen Philosophirens. Bald darauf trat Fichte mit seiner Wissenschaftslehre auf und gab darin mit schärfster Präcision das, was Reinhold gesucht hatte, die concrete Einheit des Objectiven und Subjectiven, des Theoretischen und Praktischen. Nun war Reinhold, da Fichte vom Standpunct des Bewusstseyns zum immanenten Grunde desselben, zum Selbstbewusstseyn fortgegangen war, geknickt. Noch vertheidigten ihn Erhard und Forberg gegen Schwab und Andere; Kant erklärte sich gegen Fichte; dennoch erkannte Reinhold Fichte'n an, warf sich aber, als Jacobi's Sendschreiben an diesen erschien, Jacobi, dem er auch im Local durch seine Versetzung nach Kiel persönlich sich genähert hatte, in die Arme und ging von diesem wiederum zu Bardili über. Da er nun von jeher historisch zur Philosophie gekommen war, so trat bei ihm gerade in den productivsten Momenten der damaligen Speculation eine Zurückhaltung des Erkennens ein. Er

wollte die Fluth der Systeme sich verlaufen lassen. Nichts mehr schien ihm mit Gewissheit gesagt werden zu können. In den neuen Beiträgen wollte er nur ein hypothetisches Philosophiren gestatten. Man müsse vorsichtig seyn und erst recht der für das Philosophiren unumgänglichen Bedingungen sich versichern. Man müsse nur vorläufige Begriffe bilden. Dies Anfangen vor dem Anfang, dies Denken, was doch keines seyn soll, dies in der Luft schwebende provisorische und propädeutische Philosophiren, dies Tendiren zur Begründung war in der That die lächerlichste Carricatur des Kant'schen Unternehmens, das Erkenntnissvermögen zu untersuchen, ob es auch die Fähigkeit habe, der Wahrheit gewiss zu werden.

Um sich von dieser merkwürdigen Erscheinung ein anschauliches Bild zu schaffen, muss man den ausführlichen Briefwechsel lesen, den Reinhold mit Baggesen (in dessen von seinen Söhnen herausgegebenen Briefen; die speciell auf Reinhold's philosophische Metamorphosen bezüglichen sind zusammengestellt in Conversationssaal und Geisterrevue, Stuttgart, 1837, 843 ff. Ebendaselbst sind auch 678 ff. die Briefe Reinhold's, welche die Maurerei betreffen und 259 ff. die auf Fichte bezüglichen sehr zweckmässig zusammengeordnet) und den kürzeren, den er mit Fichte führte (S. Fichte's Leben 201 — 324). Baggesen war ein enthusiastischer Anhänger Kant's. Nächst Christus hielt er ihn für den wahrheitsvollsten, heiligsten und liebenswürdigsten Menschen. Mit Reinhold stand er in vieljähriger vertrauter Freundschaft. Durch seine Reisen und sein conversationelles Talent, so wie durch seine Briefwuth, die damals überhaupt noch an der Tagesordnung war, bildete er einen Vermittler der bedeutenderen Persönlichkeiten, welche mit der Kant'schen Philosophie zusammenhingen. Er verkehrte mit Erhard in Nürnberg, mit Baron Herbert in Klagenfurt, mit Fichte in Zürich und in Jena, mit Jacobi in Pempelfort und Eutin, mit Schiller in Jena u. s. f. Er war eine lebensprühende Incarnation des Kant'schen Rationalismus, der auch seine Poesie durchdrang. Das

Denken arbeitete in ihm mit vulcanischer Gluth. Der erste Zauber der Französischen Revolution riss ihn nach Paris und brachte ihn dem Tode nah. Baggesen war durch seine poetische Intuition speculativer als Reinhold, den er zwar vergötterte, den er als Wega unter die Gestirne versetzte, wie Fichte'n als Arcturus, den er aber oft ganz richtig warnte und dem er seine Blössen in freundschaftlich schmeichelnder Rede mit lobwürdiger Aufrichtigkeit aufdeckte. Bei solchen Expositionen ist Baggesen reich an den treffendsten philosophischen Bezeichnungen. Mit seiner poetischen Kraft weiss er die Gedanken gleichsam zu malen. Wenn Reinhold ihm einen doctrinairen Brief voll ermüdender, nicht selten trivialen Auseinandersetzungen mit einer Ankündigung von der neuen Staffel, die er auf der Leiter der Speculation wieder emporgeklommen, zuschickt, so freut man sich schon wieder auf den frischen, in lebenssatte Farben eingetauchten, von heiterer Ironie erhellten Brief Baggesen's. Damals war unser philosophisches Zeitalter! Wo man ging und stand, wurde philosophirt, wie jetzt politisirt. Die Speculation war die Würze der Unterhaltung. Ein neues Buch von einem renommirten Denker, eine Recension von Reinhold, von Fichte, war ein Ereigniss. Fichte besucht Baggesen in Zürich. Sie haben sich noch nie gesehen. Baggesen hat ein todtkrankes Kind und kann den Besuch nicht annehmen. Er kommt mit Fichte nur auf der Treppe zusammen. Aber da stehen sie auf Einem Fuss anderthalb Stunden, um über das Bewusstseyn zu philosophiren. Baggesen's Satz war das *Sum ergo cogito* und Fichte trug sich gerade mit dem Begriff des obersten Princips des Wissens. — Reinhold's Briefwechsel mit Fichte zeigt uns das allerdings immer liebenswürdige Benehmen, aber auch die grosse philosophische Schwäche des Reinen und Holden, wie Baggesen zu sagen pflegte. Fichte hatte eingestanden, dass er Reinhold sehr viel verdanke und ohne ihn wohl nicht zu seinem Standpunct gelangt wäre. Er hatte dasselbe von seinem Verhältniss zu Maimon gesagt. Als er nun Reinholden überflügelte, schonte er auch das

Matte und Tergiversirende in diesem nicht. Ihr persönliches Verhältniss wurde zwar nicht eigentlich getrübt, aber doch lau, als sie sich philosophisch entschieden trennten und Reinhold von Bardili sich ans Schlepptau nehmen liess. Fichte sagte ihm umsonst aufs Nachdrücklichste, dass dessen Logik nichts als seine eigene, nämlich Reinhold's Elementarphilosophie, sey. In dem schönen Brief aus Berlin d. 18. Juli 1800 (a. a. O. 321) musste er ihm schreiben: „Sie sagen: der Philosoph (dem das begegne, was mir nie begegnen kann) solle denken, dass er als Individuum irren könne, dass er als solcher von Anderen lernen könne und müsse u. s. w. Wissen Sie, lieber Reinhold, welche Stimmung Sie da beschreiben? Die eines Menschen, der in seinem Leben noch nie von irgend etwas überzeugt gewesen."

Als Reinhold's Schrift über das Fundament des philosophischen Wissens erschienen war, kam 1792 ohne Angabe des Druckorts und des Verfassers eine Schrift heraus: Änesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie; nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik; — ein Briefwechsel zwischen Hermias und Änesidemus, von denen der erstere nur dazu da ist, die Belehrungen des Letzteren in die Tasche zu stecken. Er ist nur das dumme Futteral für die Weisheit des Skeptikers. In der Vorrede wurde der decidirenden Partei der Philosophen die protestirende entgegengestellt, welche die Rechnung niemals abschliesst, sondern die Perfectibilität der Vernunft darin ehrt, dass sie einen beständigen Fortschritt des Erkennens lehrt und keinem Gedankenmonarchen sich unterwirft. Die Schrift machte Kant den Vorwurf, dass er in der Erfahrung Begriffe mit Objecten ohne alle Bürgschaft ihrer Concordanz zusammenfasse, und Reinhold, dass der Satz des Bewusstseyns, ich stelle mir etwas vor, nicht Princip der ganzen Philosophie seyn könne, was in so ferne nicht schwer zu beweisen war, als kein Satz dazu ausreicht. Änesidemus

predigte dagegen den bornirtesten Skepticismus, einen solchen nämlich, der sich die Wahrheit des Sinnlichen und die auf sie gerichtete täppische Empirie wohl gefallen lässt, aber gegen die Erkennbarkeit des Übersinnlichen, gegen die Voraussetzung von Dingen an sich, selbst gegen den Idealismus der praktischen Freiheit, sehr spröde thut. Kant sollte über den Hume'schen Skepticismus, der eine sichere Anwendung des Causalbegriffs leugnet und gegen das Glauben nichts einzuwenden hat, doch nicht hinausgekommen seyn. Reinhold's Unterscheidung aber der Objectivität des Stoffs und der Subjectivität der Form wurde damit bekämpft, dass Vorstellungen ohne Object existirten und dass das reale Object an sich, abgesehen vom Subject, doch existire. Ein Baum z. B. wachse, habe Stamm und Blätter, eine Grösse und Qualität ohne mein Zuthun. Es sey eine sonderbare Blindheit, die Wirklichkeit des Sinnlichen und die Wahrheit eines unmittelbaren Erfassens desselben nicht zugestehen zu wollen. Diese so plausibeln Einwürfe, die mit dem wahren Wesen des Skepticismus, der weit davon entfernt ist, dem Sinnlichen einen positiven Charakter zu leihen, nichts gemein haben, fanden einen ungeheuren Beifall. Als Verfasser des Änesidemus enthüllte sich nun der Hofrath Schulze, Professor der Philosophie in Helmstädt, später in Göttingen, wo er 1833 starb. Die Schadenfreude, dass dem so schnell zu einer literarischen Macht emporgewachsenen Reinhold, dass dem so schwierig zu verstehenden und dem Dogmatismus so feindseligen Kant, nun auch vom bisher zurückgebliebenen Skepticismus ein solcher Fehdehandschuh entgegengeworfen wurde, hatte an dem Ruf des Änesidemus unstreitig grossen Antheil. Noch jetzt haben manche ältere Leute, deren Jugend in jene Periode fiel, die Erinnerung an das Buch als an eine kolossale Leistung der Speculation und Schulze wurde lange mit einem gewissen Erschrecken vor seiner Potenz nur der Verfasser des Änesidemus genannt, wie Roman- oder Theaterschriftsteller sich oft nach dem ersten Product, mit dem sie die

Gunst des Publicums erwarben, zu nennen pflegen. Fichte in der Jenaer Literaturzeitung 1794, No. 47—49 fertigte ihn ab. 1800 trat Schulze noch einmal auf mit einer Kritik der theoretischen Philosophie, Hamburg, 2 Bde., worin er das Kant'sche System mit einem weitschweifigen Auszug aus der Vernunftkritik noch einmal allen seinen kläglichen Bedenklichkeiten unterwarf und alle wahrhaft speculativen, alle über das Sinnliche sich erhebenden, alle das Absolute, die ewige Idee ergreifenden Philosophen als theosophistische Grillenfänger, als unlogische Köpfe, über die Klinge springen liess, eine Rohheit des Denkens, eine Verlorenheit in die dickste Crapula der Empirie, welche ihm, zumal er viel todte Gelehrsamkeit auskramte, abermals viel Freunde erwarb. „Es konnte die Untersuchung über die Kantische Philosophie dadurch vorzüglich interessant werden, dass diese Verstandesphilosophie über ihr eigenes Princip, das sie in der Reflexion hat, emporgehoben, und die grosse Idee der Vernunft, und eines Systems der Philosophie, die ihr allenthalben wie eine ehrwürdige Ruine, in der sich der Verstand angesiedelt hat, zu Grunde liegt, hervorgezogen und dargestellt worden wäre. Die Wirksamkeit dieser Idee wird schon an dem äusseren Gerüst ihrer Theile sichtbar; aber sie tritt auch an den Culminationspuncten ihrer Synthesen, besonders in der Kritik der Urtheilskraft ausgesprochener hervor. Es ist der Geist der Kantischen Philosophie, ein Bewusstseyn über diese höchste Idee zu haben, aber sie ausdrücklich wieder auszurotten. Wir unterscheiden also zweierlei Geist, der in der Kantischen Philosophie sichtbar wird, einen der Philosophie, den das System immer ruinirt, und einen des Systems, der auf das Tödten der Vernunftidee geht; dieser letztere geistlose Geist hat aber auch noch einen Buchstaben und Herr Schulze erinnert, dass er den ausdrücklichen Versicherungen Kant's gemäss, dass man sein System nach dem Buchstaben, nicht nach dem Geist nehmen müsse, sich an den Buchstaben gehalten habe; auf welche Weise er also an den geistlosen Buchstaben des

geistlosen Geistes der Philosophie gerathen ist. Dies ganz formelle Wesen hat er nun mit eben solchem formellen Wesen kritisirt; die Kantische Philosophie in die möglichst crasseste Form gegossen, wozu der Verfasser durch den Vorgang der Reinholdischen Theorie und anderer Kantianer allerdings berechtigt war; und sie nicht anders als in der Gestalt des crassesten Dogmatismus, der eine Erscheinung und Sachen an sich hat, die hinter der Erscheinung wie unbändige Thiere hinter dem Busch der Erscheinung liegen, begriffen; nicht als ob die Kantianer nur mit dem Bild dieser Crassheit geplagt werden sollten, sondern weil — das System der unleugbaren Gewissheit der Thatsachen des Bewusstseyns, und dieser Skepticismus, es nicht anders vermag. Für die Kantianer, die in den Buchstaben eingenagelt sind, könnte diese harte Arbeit und die saure Mühe, die sich ein anderer Formalismus mit dem Formalismus Kant's giebt, so wie das Bild jener Crassheit, wenn sie noch davor zu erschrecken fähig sind, die Wirkung haben, sie zum Erschrecken zu bringen; nicht gerade nur das Bild der Kantischen Philosophie, wie es ihnen hier gegeben wird, sondern dies Bild, wie es sich in der ganzen Continuität dieser vier Alphabete grell genug für sich selbst repräsentirt; so wie auch das Mangelhafte des Kantischen Formalismus, seine Formen zu deduciren oder herbeizuführen, ihnen sattsam gezeigt wird. Aber den Begriff der Vernunft oder der Philosophie würden sie vergeblich darin suchen; welche in dem Gedränge der Thatsachen, und der hinter diesen Thatsachen, wie ihr Schuld gegeben wird, gesuchten Dinge, entwischt ist, und welche daher das ganze Geschäft dieses Skepticismus im Geringsten nichts angeht." (Hegel im kritischen Journal, 1802, I. 2, 69 ff.)

Schulze's Skepticismus war theils die einfachste Negation, die man denken kann, ein wohlfeiles Kopfschütteln, ob so etwas, wie speculative Philosophie zu seyn vorgebe, existiren könne, theils der entschiedendste Dogmatismus, nämlich der besinnungslosesten, wiewohl ungemein nüchternen Empirie. Im Gegensatz zu dieser Negation des kri-

tischen Idealismus erzeugte sich eine schärfere Wiedererfassung desselben. Jakob Sigismund Beck, Professor erst zu Halle, dann zu Rostock, gab auf Anrathen Kant's einen: Erläuternden Auszug aus dessen kritischen Schriften heraus, 2 Bde. Riga 1793 u. 94. Als dritter Band folgte 1796 die Darstellung des: einzig möglichen Standpuncts, aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muss. Beck lehrte, wie Schelling damals sogleich bemerkte, im Grunde einen empirischen Idealismus als das Wesen des Kantianismus. Das Vorstellen selbst, der reine Verstandesgebrauch, ist als das Ursprüngliche des Erkennens anzusehen. Wenn ich z. B. einen Tisch vor mir habe, so ist gewiss, dass dadurch in mir die Vorstellung Tisch erzeugt werden kann. Aber den Tisch als dieses unmittelbare Object ohne die Kategorieen würde dazu unfähig seyn. Niemals würde ich ohne sie der Tisch als eine solche Causalität auffassen, denn Causalität ist ein Begriff, der mir keine Erfahrung, keine Anschauung geben, den ich nur aus dem Verstande selbst schöpfen kann. Diese Begriffe sind unabhängig von aller Erfahrung die ursprünglichen Thatsachen des Bewusstseyns. Beck wollte daher auch die Kategorie der Quantität benutzen, Raum und Zeit aus ihr abzuleiten und so der Trennung der transscendentalen Ästhetik von der Logik überhoben seyn, was Reinhold ihm zum besonderen Vorwurf machte. Da er also die als Thatsache vorgefundenen logischen Bestimmungen zum Ausgangspunct nahm, so verfocht er hartnäckig auch die Idealität des Dings an sich, welches die Kantianer als das gegebene Object zu interpretiren angefangen hatten, Beck dagegen vielmehr für das erklärte, was das in unserem Erkennen Unverständliche ausmache; erkennbar sey für uns nur das ursprüngliche Vorstellen selbst. Die Transscendentalphilosophie sey daher sowohl Negation des Dogmatismus, denn sie gehe nicht von äusserlich gegebenem Positiven aus; als auch Negation des Skepticismus, denn sie verneine gar nicht die Wirklichkeit oder Möglichkeit des Erkennens. — Ausserdem trieb Beck sein Erklä-

rungsgeschäft Kant's fort. Er commentirte z. B. die Metaphysik der Sitten mit einer fast beleidigenden, d. h. im Aufhellungseifer wieder verdunkelnden Deutlichkeit. —

Während nun Reinhold die Philosophie ohne Beinamen zu schaffen und durch allgemeingeltende Begriffe allgemeingültige hervorbringen wollte; während Schulze mit lauem Zweifelmuth dem Äther des Idealismus aus allen Poren seiner Schriften den Qualm des Sinnlichen zudünstete; während Beck den reinen Verstandesgebrauch und die Idealität des Dings an sich bis zur Unverständlichkeit hin in Schutz nahm; und während über diese Zerwürfnisse der Schule in der Gesellschaft, wie in der Journalistik ein Hin- und Herdemonstriren, ein lauter Tumult sich erhob; arbeitete Schiller an einer concreten Erweiterung der Kant'schen Philosophie. Schiller gehörte, wie ich im ersten Band meiner Studien, Berlin 1839, 256—76, zu zeigen gesucht habe, seiner ganzen Natur und Poesie nach dem Kantianismus. Aus der Duplicität der Anschauung und des Begriffs musste er sich immer zur Einheit mit sich in beiden Elementen erst herstellen. Er war ursprünglich keine intuitive, sondern discursive Individualität. Einer immensen Phantasie stand bei ihm eine nicht weniger unerschöpfliche Reflexion gegenüber. Er fühlte sich daher von Kant's System, besonders von seinem praktischen Theil und von der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft im höchsten Grade angezogen. (Eine Darstellung der persönlichen Umstände, unter denen Schiller sich dem Studium der Kant'schen Philosophie widmete, besonders seines Umganges mit Reinhold und Fischenich in Jena, nebst Auszügen aus seinen Abhandlungen und äusserlich erklärenden Bemerkungen zu denselben findet man in Karl Hoffmeister's Buch: Schiller's Leben, Geistesentwicklung und Werke im Zusammenhang. Bd. I. Stuttgart 1838, 250—344. Hoffmeister muss aber im philosophischen Verständniss Hinrichs weichen, der freilich, nur auf die Sache bedacht, durch keinen rhetorischen Glanz anzieht, zuweilen auch dem Kleineren eine zu grosse Aufmerksamkeit

widmet und bei den einzelnen Gedichten von gemachten Übergängen nicht freizusprechen ist, sonst jedoch das Verhältniss Schiller's zum Kantianismus richtig durchschaut und, soweit er dessen bedurfte, entwickelt hat; s. Schiller's Dichtungen nach ihren historischen Beziehungen und nach ihrem innern Zusammenhange. Leipzig 1837 ff. Es gehört für uns besonders aus der Einleitung des zweiten Theils, Erste Abtheilung 1838, S. XXVI—XXXI und LIX ff.)

Das Postuliren der Kant'schen Philosophie war dem kühnen Sinn Schiller's schon ganz recht und er sprach es schön aus, dass man das Glauben wagen müsse, weil die Götter kein Pfand liehen. Allein er konnte nicht in dem abstracten Unterschiede des Sinnlichen und Vernünftigen beharren, so wenig als Kant selbst ihn hatte aushalten können. Schiller's künstlerische Natur rang nach einer Ausgleichung und Versöhnung dieser Elemente nicht nur in seinen Dichtungen, sondern auch in einer Folge von Abhandlungen. Die Kunst vermag den Geist nur durch das Medium der Natur erscheinen zu lassen und kann daher von ihr gar nicht so einseitig sich wegwenden, als der einsame Gedanke. Schon in den Philosophischen Briefen zwischen Julius und Raphael, die er 1786 schrieb, kündigte sich das Bewusstseyn der an und für sich seyenden Einheit des Geistigen und Sinnlichen bei Schiller an. Seine Sinnlichkeit war gigantisch. Die Gedichte seiner Jugendperiode lodern höllentiefe und himmelhohe Empfindungen der Sinnlichkeit. Aber eben so machtvoll drängte sich die Energie des Sittlichen, die Majestät des Willens in ihm hervor und nur ein Mensch, der so wie Schiller den Riesenkampf der Pflicht gekämpft, der so wie er mitten im Mänadenrausch der fieberhaftesten Entzückung vom Leichenduft angehaucht war, nur eine so vollsaftige Sinnengluth in einer so idealischen Seele, konnte auch sagen, dass die Gottheit von ihrem Thron steigt, wenn wir sie in unseren Willen aufnehmen. Die Kant'sche Philosophie gab eben deswegen für Schiller eine reiche Ausbeute, weil sie sich ganz in dem Dualismus des Sinnlichen

und Geistigen bewegte und doch eine Synthese zwischen beiden anstrebte, die er je länger je mehr als das wahrhafte Ziel nicht nur der Kunst, sondern selbst des Lebens erkannte. Die Erfassung des Praktischen als des nur Moralischen, das immer auf den atomen Menschen zurückgeht, erhob sich daher auch bei Schiller zum Begriff des Sittlichen. Sein Weltenherz konnte es in der Clausur der moralischen Individualisirung nicht aushalten, mit den Brüdern wollte er der Gottheit vertraulich näher treten und die ganze Menschheit zum Kuss an seine Brust drücken. Schiller bewegte sich daher auch gern in der Betrachtung der Anfänge der menschlichen Gesellung und Gesittung und hatte eine tiefe Anschauung von der ethischen Macht des Ackerbaues. Die Demeter war die Göttin, der er am liebsten Altäre baute; in den holden Banden allgemeiner Sitte ist der Unterschied von Legalität und Moralität, der Kant bedrückte, zur seelenvollen Einheit verschwunden und es war eine innere Nothwendigkeit der Sache, dass Schiller, Hölderlin und Hegel für die Anschauung der volksthümlichen Sittlichkeit sich den Griechen zuwendeten. Doch kehren wir zur näheren Angabe der Schiller'schen Ideen zurück.

1789 im 11ten Heft der Thalia gab er aus seinen universalhistorischen Vorlesungen auf der Universität zu Jena: Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der Mosaischen Urkunde; ein Aufsatz, in welchem er die Kant'sche Ansicht von der Nothwendigkeit des sogenannten Sündenfalls für die Gattung, das sich Losreissen des Menschen vom Instinct, die Erschaffung einer Welt des Selbstbewusstseyns durch die Negation des unmittelbar natürlichen Dahinlebens mit schöner Beredtsamkeit vertheidigte. Als Stufen des Überganges des Menschen zur Freiheit und Humanität gab er an: häusliches Leben; Verschiedenheit der Lebensweise; aufgehobene Standesgleichheit; den ersten König, der nach ihm ein Usurpator war und welchen Gewalt und Glück und eine schlagfertige Miliz auf den Thron setzten. — Im zweiten Stück der

Neuen Thalia 1793 gab er die Abhandlung über Anmuth und Würde, worin er die Kant'sche Bestimmung dieser Begriffe weiter ausführte. Schönheit ist die Bürgerin zweier Welten, der der Sinnlichkeit und der Vernunft. Anmuth ist durch Vernunft bestimmte Sinnlichkeit; Würde ist Vernunft, die sich zur Sinnlichkeit herablässt. Die Schönheit basirt sich demnach in ihrer Gestaltung mehr auf dem Bau oder mehr auf dem Spiel der Form und ist in dem einen Fall die ruhende architektonische, in dem andern die bewegliche. In dieser meisterhaften, von anmuthiger Würde überträufelnden Dialektik polemisirte er auch S. W. XVII. 217 gegen die Härte, mit welcher Kant die Idee der Pflicht vorgetragen habe, die alle Grazien davon zurückschrecke „und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Ascetik die moralische Vollkommenheit zu suchen. Wie sehr sich auch der grosse Weltweise gegen diese Missdeutung zu verwahren suchte, die seinem heitern und freien Geiste unter allen gerade die empörendste seyn muss, so hat er, deucht mir, doch selbst durch die strenge und grelle Entgegensetzung beider auf den Willen des Menschen wirkenden Principien einen starken, obgleich bei seiner Absicht vielleicht kaum zu vermeidenden, Anlass dazu gegeben. Über die Sache selbst kann, nach den von ihm geführten Beweisen, unter denkenden Köpfen, die überzeugt seyn wollen, kein Streit mehr seyn und ich wüsste kaum, wie man nicht lieber sein ganzes Menschenseyn aufgeben, als über diese Angelegenheit ein anderes Resultat von der Vernunft erhalten wollte.“ Kant vertheidigte sich hiergegen in der neuen Ausgabe seiner Vernunftreligion (S. W. X. 24) damit, dass durch eine Rücksicht auf die Grazien, die im Gefolge der Tugend sind, so leicht der Eudämonismus sich einschleichen könne und sagte sehr schön: „Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musagetes.“

Schiller lud Kant auch zur Theilnahme an den Horen ein und gab im dritten Band der Neuen Thalia 1793, St. 3 eine Abhandlung: vom Erhabenen, zur weiteren Ausfüh-

rung einiger Kantischen Ideen, welche in Döring's Nachlese zu Schiller's Werken, Zeiz 1835, 414 ff. abgedruckt ist, wovon aber in den sämmtlichen Werken nur der Schluss unter dem Titel: über das Pathetische, sich findet. Er leistete hier für das Verständniss Kant's besonders durch zweckmässige Beispiele sehr viel und suchte die Eintheilung des Begriffs des Erhabenen durch die Scheidung des theoretisch- und praktisch-Erhabenen zu vervollständigen. — 1795 flocht sich bei ihm der Gedanke der Kant'schen Begrenzungsmanie in einen Aufsatz ein: über die nothwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen, indem er den ästhetischen Standpunct als den der Einheit und Harmonie des Sinnlichen und Geistigen und den moralischen als den ihres Unterschiedes auseinanderhielt und das Verhältniss des Schönen zum Wahren theils in seiner Collision mit den Anforderungen der Wissenschaft und ihres Vortrages; theils in seiner Collision mit gesellschaftlichen und individuellen Rücksichten erörterte. — Die Hauptthat Schiller's war auf diesem Felde 1795 die Reihenfolge von Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts in den Horen. Er trat darin dem Begriff der Realisirung des Ideals am Nächsten. Der empirische Mensch soll immer und überall den an sich ihm immanenten idealischen realisiren. Die höchste Form, in welcher dies geschieht, ist der Staat. Allein der Staat als solcher reicht nicht dazu aus, wenn er nicht die Kunst als die Verwirklichung der Schönheit in sich aufnimmt, denn die Schönheit allein vereinigt die Ansprüche des sinnlichen wie des geistigen Menschen auf gleiche Weise in sich u.d beide, Sinnlichkeit und Vernunft, sind erst der ganze, der wahre Mensch. Es lassen sich daher im Menschen zwei Triebe unterscheiden, der Stofftrieb, der auf die gegebene Wirklichkeit, auf die Ersättigung mit Endlichem, Realem geht, und der Formtrieb, der auf die Nothwendigkeit der Dinge, auf die Erzeugung eines Ewigen, sich selbst Gleichen geht. Dort ist das Gemüth mit seiner Neigung, hier die Vernunft mit ihrer Würde thätig. Dort

gilt es die Wahrheit und Richtigkeit, hier die Vollkommenheit. Die Einheit beider Triebe ist der Spieltrieb, aus welchem die Production der Schönheit hervorgeht. Er macht die Wirklichkeit klein, weil er das Gemüth mit Ideen erfüllt und die Erfüllung leicht, weil er die Nothwendigkeit mit der Empfindung verschmilzt. Der ästhetische Trieb giebt daher der Freiheit ihren höchsten Ausdruck, indem er eine von der Gediegenheit des Realen erfüllte, von der Vollendung der Form gestaltete Geselligkeit des schönen Scheines erzeugt, einen Staat, in welchem nur die Idee die Herrscherin ist.

Noch einmal in den Horen 1795 und 96 unterwarf er in dem Aufsatz über naive und sentimentalische Dichtung den Begriff des Realismus und Idealismus einer nähern Bestimmung. Er gab darin eine Poetik nach den Grundsätzen der Kant'schen Kritik der Urtheilskraft. Der Begriff des Sollens wurde ihm die Markscheide der qualitativen Differenz der Poesie. Der naive Dichter ist Natur, der sentimentalische sucht sie. Die Natur, d. h. Daseyn nach eigenen Gesetzen, ewige Einheit mit sich, bringt die Idylle und ihren Frieden, das Epos und seine Anschaulichkeit, die plastische Objectivität hervor. Das Seynsollen der Natur, das Hinausgehen über das Gegebene, das Suchen der Versöhnung ist das Sentimentale. Die Elegie, die melancholische Subjectivität, die Romantik, die Satire, die Ironie, der Humor, entspringen daraus. — Besonders wichtig für Schiller wurde der Begriff des Sollens dadurch, dass die Tragödie das Individuum mit den allgemeinen Gesetzen seines Wesens, welche für es die Nothwendigkeit enthalten, in freien Conflict treten lässt. Das Tragische enthüllt uns die Freiheit in ihrer Nothwendigkeit. Das Erhabene ist in der Tragödie nichts anderes als die Manifestation der Möglichkeit, dass das handelnde Subject in seiner empirischen Wirklichkeit die Nothwendigkeit seines Wesens darzustellen vermag, sey nun die particuläre Situation die Collision, wie man zu sagen pflegt, der Sinnlichkeit mit der Moralität oder einer geringeren moralischen

Verpflichtung mit einer höheren. Hierüber liess sich Schiller vornämlich in dem Aufsatz über das Erhabene von 1796 aus, den man nicht mit dem vorhin erwähnten verwechseln muss und der auf das Engste mit einem frühern Aufsatz Schiller's über den Grund unseres Vergnügens an tragischen Gegenständen zusammenhängt. — Goethe hat mit Kant'scher Philosophie blos im Vorbeigehen sich beschäftigt. Nur die Kritik der Urtheilskraft las er und gab hin und wieder aphoristische Äusserungen über die Transscendentalphilosophie, die ihm durch ihre Fermentation in Jena nahe genug kam. Das allgemeine Verhältniss Goethe's und Kant's habe ich in meinen Studien geschildert, I. 246 u. 47.

Hier müssen wir auch W. v. Humboldt's gedenken, des vertrauten Freundes Schiller's, der mit ihm für Kant so begeistert war. Wie Schiller in der Schönheit der Natur, Kunst und Sitte ein Element fand, worin sich die Abstraction des Sollens zur lebendigen Existenz aufhob, worin Vernunft und Sinnlichkeit sich durchdrangen, so fand auch Humboldt in der Sprache ein solch concretes Element. Was Hamann als speculativer Visionair ahnte; was Herder mit nur etymologischer Spielerei der Vernunftkritik entgegenstellte; was ein Ungenannter vom Kriticismus aus mit Bezug auf Silvestre de Sacy andeutete; was Reinhold in seiner Synonymik und seiner letzten Entwicklung des Erkenntnissvermöges dunkel vorschwebte: Humboldt hat es in seinem unsterblichen Werk über die Kawisprache oder vielmehr in der Einleitung dazu, welche eine Philosophie der Sprache enthält, Berlin 1836, geleistet. — Wie er damals zur kritischen Philosophie stand, ergiebt sich vorzüglich aus seinem Briefwechsel mit Schiller, den er selbst noch kurz vor seinem Tode 1830 herausgab und aus deren trefflicher Einleitung wir die Schilderung Kant's als eine der schönsten Charakteristiken des Weisen zu rühmen haben. —

Während nun auf der einen Seite die Consequenz abstracter Fundamentalbestimmungen sich fortspann, Reinhold

also vom Erkenntnissvermögen zu einem Vorstellungsvermögen, zum Bewusstseyn überhaupt fortging; während Schulze zum Antidogmatismus, wie er seinen empirischen Skepticismus nannte, und Beck zur Thatsache eines ursprünglichen Vorstellens, zu einem empirischen Idealismus fortschritt; während auf der anderen Seite Schiller die Einseitigkeit und Dürftigkeit des nur moralischen Standpunctes durch die Fülle und Weite der ästhetischen Auffassung zu höherem Inhalt zu steigern suchte; entwickelte sich die Fichte'sche Philosophie nach jener, die Schelling'sche nach dieser Richtung hin. Plötzlich aber erzeugte ein neues speculatives Phänomen eine noch grössere Verwirrung, als früher der verkappte Änesidemus Bestürzung. Bardili, geb. 1761, Professor zu Stuttgart, gest. 1808, dessen oben bei Schilderung Reinhold's schon so vielfach gedacht worden, gab 1800 zu Stuttgart einen: Grundriss der Ersten Logik, gereiniget von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; Keine Kritik, sondern eine *Medicina mentis*, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie; — heraus, ein Büchlein, welches „der Berliner Akademie der Wissenschaften, den Herren Herder, Schlosser, Eberhard, Jedem Retter des erkrankten Schulverstandes in Deutschland, mithin auch dem Herrn Friedrich Nikolai zum Denkmal die deutsche Vaterlandsliebe widmet." Bardili hatte schon mehre wenig bemerkte Schriftchen, eine Rede über Kant, eine Abhandlung über die Epochen der Vernunft, eine andere über die Willensfreiheit herausgegeben, allein erst mit dieser Logik, die eine *philosophia prima* seyn sollte, machte er Effect. Die ungeheuer angewachsene speculative Gährung der Zeit erbrach sich in ihm. Er hat etwas Wüstes, Unheimliches an sich, ein Zerrbild ächter Genialität. Der Kantianismus und Schellingianismus warfen in ihm zugleich wie in einem Hexenkessel geräuschvoll Blasen und er stritt in sich immer mit dem einen gegen den andern. An Kant tadelte er ganz richtig, dass er weder die Logik im Allgemeinen, noch die logischen Formen

im Besonderen wirklich abgeleitet habe, wiewohl er von einer Deduction der Kategorieen spreche. Kant habe erklärt, die Logik sey fertig. Seit Aristoteles habe sie sich nach ihm nicht verändert, aber er selbst habe sich nun auch dabei beruhigt und ihre Typen ohne Weiteres aufgenommen, wie er sie gegeben fand. Nur habe er ihnen die Selbstständigkeit genommen und sie, wie auch die Metaphysik, psychologisirt. Das Denken sey nach ihm ein durchaus subjectives Thun der Intelligenz, das an sich schlechthin formal ohne allen Inhalt sey, der ihm beständig erst durch die Anschauung mittelst der Sinnlichkeit gegeben werden müsse. Dies sey aber eine schlechte des Denkens unwürdige Ansicht vom Denken, denn das Denken sey das Seyn, was gedacht werden müsse, wenn wir auch nicht Etwas im Raum oder in der Zeit denken; Materie stellten wir nur vor als Materie. Das Denken sey recht eigentlich die Wesenheit der Dinge und es könne kein Inhalt ohne dasselbe gedacht werden. Ohne das Denken sey das Concrete auch nichts. Bardili wollte das Denken als die weder ob- noch subjective Thätigkeit der Vernunft gedacht wissen; dies war das Schelling'sche Moment in ihm. Es fehlte ihm aber nicht weniger als Kant an einer Ableitung des Inhalts und einer Durchdringung desselben mit den Gedankenbestimmungen. Das Denken fordert einen Stoff. Das ist bei Kant auch der Fall. Diese Materiatur soll durchs Denken, wie Bardili sich ausdrückt, zernichtet werden, sonst würde er Stoff bleiben und nicht gedacht werden. Das klingt sehr tief; aber es soll auch etwas vom Stoff bleiben, wodurch der Unterschied der Objecte gesetzt wird, weil sonst das Denken, obschon an und für sich selbstständig, unfruchtbar wäre. Dies Individuelle, das Dieses am Denkstoff wird uns theils durch einen Impuls von Aussen, theils durch einen von Innen gegeben. Bardili liebt es hierbei, von unserem animalischen Bewusstseyn zu sprechen. Da haben wir denn die ganze Kant'sche Theorie mit anderen Worten wieder. Es lag bei Bardili allerdings noch der Gedanke

im Hinterhalt, dass die Vernunft an sich eben sowohl positiv als negativ sey, zu welcher Einsicht aber auch Schelling bereits gelangt war, dessen Gebrauch der arithmetischen Form er bis ins Absurde trieb, momentan aber auch vom Lächerlichen wieder zum Erhabenen sich erhob und den Eindruck eines an Wahnsinn Streifenden machte. Vom Plus und Minus sagt er z. B. einmal, dass über diese beiden Katarakte Alles ins Leben stürze. Er erklärte das Denken für ein Rechnen, mit welcher Auffassung er es offenbar seiner psychologischen, subjectiven Beschränkung entreissen wollte. Es ist ein Setzen von Position und Negation in unendlicher Wiederholung. Einmal Eins ist nur Eins. Diese Identität ist jedoch nur die des Stoffs. Das Eins als Zwei ist das durch Affinität mit dem stofflichen Eins identische, das Eins als Form. Berechnen ist das Vollziehen derselben Operation von Plus und Minus an einem concreten Gegenstande und so ist auch das Denken des Denkens vom Denken eines Concreten unterschieden. Das einfach Eine wiederholt sich ins Unendliche hin im Vielen. Bardili glaubte daher auch seinen Grundriss als den der Ersten Logik bezeichnen zu können, da nämlich nach ihm noch Niemand, ihn ausgenommen, daran gedacht habe, das Denken in solch absoluter Bedeutung zu nehmen. Da nichts Reales ohne das Denken gedacht werden könne, da die Begriffe Substanz und Accidens, Subject und Prädicat, Universales und Particulares, jedem besondern Inhalt noch vorausgesetzt sind, so ist das Denken selbst das den Inhalt Bestimmende, der allerdings ausserdem auch etwas für sich ist, das nicht in das Denken und seine Formen aufgeht. Das Denken kann jedoch nicht erst durch die Anschauung, wie Kant will, einen Werth erhalten, sondern ist an sich ein Reales und es wäre schlimm, wenn der Begriff Gottes, für welchen eine sinnliche Anschauung unmöglich ist, darauf warten sollte, durch eine solche gerechtfertigt zu werden. Das Denken an sich ist das Prius aller anderen Bestimmungen und nicht erst, wie bei

Kant, aus Begriff, Urtheil und Schluss abzuleiten, die vielmehr erst Folge von ihm sind.

Bardili trug sein Denken des Denkens mit unglaublichem Selbstgefühl und seine Polemik gegen Kant mit unleugbarer Brutalität vor. Es war kein Wunder, wenn sich ein allgemeiner Tumult erhob. Jäsche, der gerade Kant's Logik herausgab, eröffnete in der Vorrede eine Polemik gegen ihn, worin er sich zu zeigen bemühte, dass das von Bardili sogenannte logische Prius nichts Anderes sey, als was man längst in den für alle Wissenschaften gültigen Denkgesetzen der Identität und des Widerspruchs kenne. Fichte, durch Reinhold, der ihm versicherte, den Bardili'schen Grundriss wohl zehnmal durchgelesen zu haben, angestachelt, das Buch zu lesen und darin sich bedauert finden, von einem Kant so verdreht worden zu seyn, wunderte sich, dass Reinhold von solcher Impotenz so viel Lärm schlage und suchte ihm zu zeigen, dass unter den anmaasslichen Formen seine eigene Elementarphilosophie, sein wohlbekannter Gegensatz von Stoff und Form und dessen Enthaltenseyn in dem weder ob- noch subjectiven und deshalb fundamentalen Bewusstseyn, versteckt sey. Er schrieb, wie über den Änesidemus, über den Grundriss eine hinrichterliche Recension, die aber bei Reinhold nichts fruchtete, der dafür als für eine neu aufgethane, längst ersehnte Welt schwärmte. Nur diese Entdeckung hatte ihm noch gefehlt, die Philosophie zu vollenden. Die Reduction der Philosophie auf Logik, wie nun sein Feldgeschrei lautete, werde endlich den Missverständnissen, den Unverträglichkeiten ein Ende machen und einen festen Grund legen. Er setzte sich auch sogleich mit Bardili in Verbindung, der ihm Beiträge zu seinen Beiträgen lieferte und sich darin in der That besser, umsichtiger und anständiger vertheidigte, als er im Grundriss seine neu seyn sollende Lehre verwirrt, bissig und marktschreierisch vorgetragen hatte. (Eine gute Relation der Entwicklung dieses rationalen Realismus gab J. K. Wezel in seinem Grundriss der einzig zweckmässigen Propädeutik zum Stu-

dium der Metaphysik, Leipzig 1802, 297—322.) — Hegel griff am Schluss seiner Auseinandersetzung der Differenz zwischen Fichte und Schelling 1801 durch Reinhold indirect auch Bardili an und meinte, die Reduction der Philosophie auf Logik sey eine sehr bequeme Erfindung, sich ausserhalb aller Philosophie zu halten. — Mit besonderer Beziehung auf seine eigenen Leistungen wiederholte Schelling die Polemik Hegel's in einem Gespräch, womit er das kritische Journal eröffnete, und gab darin nach seiner genial maliciösen Weise sowohl von Bardili als Reinhold sehr ergötzliche Schilderungen. Ersteren, obschon sein leiblicher Vetter, malte er als ein wunderliches Seegeschöpf, „in welchem die äussere Feuchtigkeit des Elements den innern Bildungstrieb in widersinnische Formen zwingt;" den letzteren nannte er geradezu einen Dummkopf, wobei wir bemerken wollen, dass er einige Jahre zuvor im Niethhammer'schen Journal von Reinhold mit der grössten Anerkennung gesprochen hatte. Bardili behauptete dafür 1803, dass Schelling's ganze Philosophie aus seinen „Briefen über den Ursprung einer Metaphysik überhaupt" abgeborgt sey.

Der Bardili'sche speculative Rattenkönig wurde auf solche Weise der Schluss aller progressiven Tendenz des Kantianismus in sich, indem mit der Anstrengung, auf einem anderen Wege, als durch die Absolutheit des Selbstbewusstseyns zur Absolutheit der Vernunft als seines Inhaltes hindurchzudringen, sich das kritische Bewusstseyn dieser Richtung in allen seinen Repräsentanten hier vereinigte. Bardili erhob sich über Kant nur, um unbewusst sogleich wieder in ihn und seinen Dualismus zurückzusinken. Wollte man sich nur an jene derbe Polemik von Fichte, Hegel und Schelling oder nur an Reinhold's Hyperenthusiasmus für Bardili halten, so würde man schwer zu einem gerechten Urtheil über ihn gelangen. Aber gewiss war in Bardili ein ganz wahrer Gedanke aufgegangen, nur noch schwach und unerzogen, daher auch unklar und ungezogen. Jäsche war es nicht zu verdenken, wenn er

bei ihm nur eine andere Einkleidung der alten Denkgesetze traf, allein Bardili wollte denselben ihren subjectiven Charakter als Functionen blos unseres Bewusstseyns nehmen. Noch weniger war es Hegel und Schelling zu verargen, wenn sie in ihm nur Formalismus erblickten, weil sie damals nur auf die reale Doppelgestalt der Vernunft in der Natur und Geschichte, im Object und Subject reflectirten und von der absoluten Bestimmung des Absoluten noch abstrahirten, welche hinterher bei Schelling gnostisch-kosmogonisch, bei Hegel metaphysisch-logisch wurde. Bardili brachte zuerst entschieden das Denken in seiner Neutralität als Denken als an und für sich seyende Idee, abgesehen von den realen und idealen Potenzen, in Anregung. Die Nothwendigkeit, dass Alles auf die concrete Identität des Allgemeinen und Einzelnen ankomme, entwickelte er in den Beiträgen ganz gut und that von dieser Einsicht aus helle Blicke in die Geschichte der Philosophie. Wie ein plötzlich von Regengüssen aufgeschwollener Bergstrom durch Felsengerüll und Gestrüpp tosend sich fortarbeitet, so sieht man bei ihm die Wahrheit jenes Gedankens in einer sehr massiven doch mitunter kernigen Sprache durch das Gedränge anderer Ansichten, besonders der Kant'schen, mit Hülfe vieler Citate aus Leibnitz und den Alten sich Bahn machen. Er konnte die „heteronomische Concrescenz" des Kant'schen Systems nicht aushalten, wenn er sie auch nicht zu überwinden vermochte. Man muss bedenken, dass, wo ein neuer und nothwendiger Gedanke zuerst erscheint, der damit Beschäftigte, davon Erfüllte, noch oft in die entgegengesetzten Bildungen, aus denen er sich aufringt und mit welchen er sich verfeindet, zurücksinkt und so auch mit sich selbst in Widerspruch geräth.

Drittes Capitel.

Die Vermittelungsversuche.

Durch die von Aussen kommende Reaction des Wolffianismus einerseits, durch die immanente Reaction der aus dem Kant'schen System selbst entspringenden Fortbildungsversuche entstand unvermeidlich die grösste Unentschiedenheit bei der Masse, deren Geist in solchem Gewirr sich auf doppelte Weise zu retten sucht. Einmal bemüht er sich, durch schärfere Auffassung des Gewordenen sich Beruhigung zu verschaffen. Das sich zum Bewusstseyn Bringen, das Vergegenständlichen auch der grössten Zerrissenheit, hat eine wundersam stillende Kraft. — Das anderemal strebt der Geist, die Differenzen, die er erkannt hat, äusserlich auszugleichen: er wird Eklektiker.

1.

Die historische Vermittlung.

Die historische Vermittlung stellt sich die Aufgabe, die Facta des Gedankens, wie sie in die Erscheinung getreten sind, zu beschreiben und ihr Verhältniss zu einander anzugeben, was, ohne einen Begriff der Philosophie zu haben, natürlich unmöglich ist. Schon hatten Einzelne, wie Goes, Peuker, Wille u. A. solche Übersichten gegeben. Die Berliner Akademie, in zweien ihrer Mitglieder, Herrn Selle und Nicolai, wie wir sahen, Antikantianer hegend, übernahm es schon 1791, für das rathlos werdende Publicum eine Auskunft zu schaffen. Sie stellte die Preisfrage: Was hat die Metaphysik in Deutschland seit Leibnitz und Wolff für Fortschritte gemacht?

Für die Naturwissenschaft und Geschichte werden durch Preisfragen bedeutende Resultate erreicht werden können.

Die Philosophie aber wird nur aus der Tiefe des eigensten und einsamsten Lebens geboren. Ihre Werke können nicht nach einem Termin gezeitigt werden und müssen dem, der sie schafft, selbst zu einer von seinem Daseyn unabtrennbaren Nothwendigkeit werden. Alle Preisschriften, welche für das philosophische Erkennen selbst etwas ausmachen sollten, sind spurlos vorübergegangen. Sie haben, könnte man sagen, ihren Lohn dahin. Sie sind keine organischen Entwicklungsknoten geworden, sondern gehören zu dem indifferenten Mittelgut, dessen Schicksal es ist, in den Annalen der Literatur wohl verzeichnet, ausserdem aber vergessen zu werden; wer denkt noch an die Preisschriften von Hoffbauer, Suabedissen, Bachmann u. s. w. Will eine Akademie für Philosophie etwas thun, so kann sie es wirklich nur durch Veranlassung einer Berichterstattung, wie auch z. B. jetzt das *Institut de France* einen solchen Bericht über die Entwicklung der Deutschen Philosophie von Kant ab gewünscht hat. Das Urtheil eines solchen Gerichtshofes ist freilich auch nicht als ein apodiktisches zu nehmen, denn es würde nicht nur Einstimmigkeit, sondern auch Virtuosität in der philosophischen Bildung seiner Mitglieder voraussetzen, woran doch nicht zu denken ist. Das Beste ist, dass durch solche Aufgaben eine allgemeine Aufmerksamkeit auf den Gegenstand veranlasst und die Schrift, die dem akademischen Areopag als tüchtig erscheint, gewiss anständig gedruckt wird. Damals war es interessant, alle Standpuncte herbeikommen zu sehen, welche nicht positiv über Kant hinausgingen, um sich, wie die Kriegsknechte vor Christi Kreuz, in den Mantel des Kriticismus zu theilen.

Zuerst unterwarf Salomon Maimon 1792 in der Schrift: Streifereien im Gebiet der Philosophie, 1—58, in einer Abhandlung über die Progressen der Philosophie, die Aufgabe der Akademie einer Beurtheilung und spielte die Frage ganz in das Allgemeine, ob überhaupt Metaphysik möglich sey.

1794 hatte der Freiherr v. Eberstein zu Halle den Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen von Leibnitz bis auf die gegenwärtige Zeit, angefangen, allein eine Krankheit unterbrach die Vollendung und er konnte den zweiten Theil erst 1799 herausgeben. Eberstein gehörte zu den gründlichsten Kennern der Geschichte der neueren Philosophie. Sein kleines Werk über die natürliche Theologie der Scholastiker ist noch immer ohne Nebenbuhler und auch das eben angeführte Buch zeugt von einem sehr rühmlichen, wiewohl trockenen Fleiss. Man kann es namentlich als ein Repertorium aller kleinen Händel ansehen, welche von 1780 — 1800 in der Philosophie bei uns gefochten wurden, indem er selbst auf die Recensionen der Kant'schen Philosophie in den verschiedenen Literaturzeitungen sorgfältige Rücksicht nahm. Übrigens war er Wolffianer und liess, bei aller Gerechtigkeitsliebe und kaltblütigen Facticität, doch in der Vorrede des zweiten Theils eine gewisse Freude über die verschiedene Auslegung durchblicken, welche über Kant's Lehre in der Kant'schen Schule entstanden war, ob man die Vorstellungen selbst subjectiv idealistisch als das Ursprüngliche setzen oder objectiv realistisch Dinge an sich, durch welche die Vorstellungen hervorgebracht würden, annehmen solle, in welchem Falle die von Kant behauptete Nichterkennbarkeit des Übersinnlichen problematisch werden würde.

Bis 1795 erneute die Akademie die Aufgabe. Da liefen endlich mehrere Beantwortungen ein. Die eine war von einem Wolffianer, von Schwab, dem rüstigen Mitarbeiter an Eberhard's Journalen. Die andere von einem ziemlich orthodoxen Kantianer, von Abicht in Erlangen, der sich vorzüglich mit der Fehlerhaftigkeit der von der Wolff'schen Schule gegebenen Definitionen beschäftigte. Die dritte war von Reinhold, der sich in seiner matten Weise, nachdem er die verschiedenen seit Leibnitz geltend gemachten Standpuncte geschildert hatte, am Schluss als den zu keiner Schule gehörigen Beobachter darstellen wollte. Schwab dagegen, auf die Gunst der Akademie rechnend,

war in einem recht zuversichtlichen Ton aufgetreten. — Ein Accessit gewann Jenisch: über den Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Ästhetik. Nebst einem Sendschreiben des Verfassers an den Herrn Professor Kant über die bisherigen günstigen und ungünstigen Einflüsse der kritischen Philosophie, Berlin 1796. Jenisch gehört in die Kategorie der rhetorischen Philosophen. Er schreibt mehr des Schreibens als der Sache wegen. Ein gewisser Taumel zum Fortschritt, ein Bramarbasiren mit dem Wohl der Menschheit, ein auf seine Extremlosigkeit, d. h. totale Unbestimmtheit, eingebildeter Moderantismus, ein Schimmern mit unverdauter Gelehrsamkeit und pomphaftes sehr verdächtiges Stellencitiren, machen das Buch widrig.

Die gründlichste und geistvollste, im unabhängigsten Geist geschriebene, ungekrönte Beantwortung der Aufgabe der Akademie gab August Ludwig Hülsen: Prüfung der von der Akademie zu Berlin aufgestellten Preisfrage u. s. f. Altona 1796. Er repräsentirte darin den Geist der Wissenschaftslehre, wie sie sich noch für eine blosse Fortsetzung des Kriticismus hielt. Hülsen, den man, wie Niebuhr im ersten Band seiner Briefe erzählt, in Kiel Hegekern nannte, war eine höchst eigenthümliche, ächt Norddeutsche, d. h. die Selbstheit des Wissens und Handelns und persönliche Harmonie anstrebende Natur. Er gab auch noch 1797 im Philosophischen Journal, IX, Briefe an Herrn Brinst von Nennhausen über Popularität in der Philosophie; 1798, Bd. 9, II. eine Abhandlung über den Bildungstrieb; im Schlegel'schen Athenäum eine Abhandlung: über die ursprüngliche Gleichheit der Menschen und sehr schöne Fragmente von einer Schweizerreise. Ach, so viel Elendes wird bei uns gedruckt und wiedergedruckt und diese Blüthen hat noch Niemand zu einem Kranz zusammengewunden! Hülsen, dessen Persönlichkeit viel bedeutender war, als Alles, was er schrieb, den gemeine Leute für ihres Gleichen, Professoren für einen höheren Geist halten konnten; Hülsen, der in sich bei aller Bewegtheit eine un-

endliche Ruhe und nach Aussen bei aller kraftvollen Beweglichkeit eine schöne Würde hatte, war im Gespräch erst Alles, was er war. Er starb an schwerer Krankheit. Nach seinem Tode veröffentlichte de la Motte Fouqué in Schelling's Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, 1813, 267—97 aus seinem Nachlass noch eine gediegene, von einer tiefen Weihe durchheiligte Abhandlung: über das Wesen und die nothwendige Form der Wissenschaften. Schelling fügte ein schönes Nachwort hinzu, denn Hülsen's imposante Persönlichkeit hatte auch ihn mächtig ergriffen. Eine Vervollständigung der von ihm gegebenen Züge findet sich in dem: Leben J. Erich's v. Berger, von Professor Ratjen, Altona 1835, 67.

Überhaupt sey auf diese kleine, aber höchst inhaltvolle Schrift hier aufmerksam gemacht, welche wir sehr in Gefahr kämen, für eine vollständige Schilderung der Bewegung der Kant'schen Philosophie in Holstein, im Gegensatz zu der zum Mystischen sich neigenden in Westphalen und Churhessen, zu excerpiren. Die Krisis, welche sie in Norddeutschland von Bremen bis Lübeck und Danzig hervorbrachte; die Gewalt, mit welcher sie Thorild, v. Berger, Herbart, Thaden, Rosenkranz, Muhrbeck, Hülsen und Andere ergriff; die Freundschaftsbande, welche sich dadurch knüpften; die philanthropischen, öfter utopischen Entwürfe, zu denen sie begeisterte; der Klopstock-Voss'sche Accent, der überall durchzuhören ist; das Alles ist darin aus genauer Kenntniss vortrefflich dargestellt. v. Berger, der später in Kiel Professor der Astronomie und Philosophie wurde, schwankte endlich zwischen dem Kriticismus und der Naturphilosophie. Er schrieb damals eine Geschichte der Religionsphilosophie. Später machte er einen Abschluss seiner Forschungen in den vier Bänden seiner Grundzüge der Wissenschaft. Um den innersten Geist dieser merkwürdigen Philosophengruppe sich selbst aussprechen zu lassen, mögen hier die Schlussworte aus Hülsen's Prüfung stehen: „Alle Thatsachen sind nur eine, die eine: dass die Vernunft in ihre Rechte eintrete und

Gesetzgeberin für den Willen werde. Das war den Menschen das endlich errungene Ziel ihrer Menschheit. Der Mann hat es ergriffen und suchet jetzt Ruhe auf den Ruinen der Vorurtheile und des Aberglaubens. Das kann er nicht verfehlen, denn sein Wort wird in ihm leben und sein Lichtkreis sich verbreiten, wohin er redet. Die mögen es für Wahn und Täuschung halten, die noch ihren Willen dem Zufalle hingeben, und den Menschen noch nie anders als mit den Augen ihres Leibes sahen. Aber auch auf sie ist gerechnet. Denn lange genug hat die Autorität Wunder gethan, und den Geist des Menschen an den Buchstaben zu schmieden gewusst. Nun wird sie aufhören, und wie ein Irrlicht aufhören, das sich selbst verzehrend in sich selbst erlischt. Ja man kann es sagen, der Wahrheit muss sie weichen; der Wahrheit, die mit Allmacht gerüstet keinen Hinterhalt fürchtet, und keine Gegenkraft achtet, die nur das Ewige hervorruft, und das, was sie niederschlägt, auch auf ewig vernichtet."

II.

Die eklektische Vermittlung.

Die historische Vermittlung fruchtete wenig. Sie überzeugte nur noch dringender von der Nothwendigkeit, den Process der Idee in sich selbst weiter zu verfolgen. Dieser Fortgang auf dem in sich bestimmten Wege der Idee und des Erkennens hat aber in seiner historischen Breite eine Menge von Nebenfiguren, welche derjenige zu übersehen eilt, der mit seiner Aufmerksamkeit nur auf den phänomenologischen Stufengang sich richtet, von denen jedoch der Geschichtschreiber Kunde zu geben verpflichtet ist, wiewohl wissend, in welchem Maasse. Zu diesen Nebenfiguren gehören in der Geschichte der Kant'schen Philosophie die Eklektiker, welche die objective Subjectivität des Jacobi'schen Philosophirens mit der subjectiven Objectivi-

tät des Kant'schen Systems zu vereinigen strebten. Der Eklekticismus giebt dem Durcheinander successiv aufgetretener und sich den Rang streitig machender philosophischer Ansichten gewissermassen Entschiedenheit. Für den, der sich aus Schwäche und richtungsloser Vielseitigkeit zu ihm hält, hat er viel Schmeichelhaftes. Er giebt den Schein, über dem Streit der Parteien erhaben zu seyn. Mit der kritischen Unbefangenheit und Unparteilichkeit verbindet er, seiner Aussage zu Folge, die Humanität des Geltenlassens anderer Standpuncte. Er ist zu einsichtsvoll, um nicht auch das Verschiedenste doch in seiner relativen Berechtigung zu erkennen und also auch anzuerkennen. Er beschützt die Schwäche im dunkeln Gefühl und Wunsch, dass auch sie durch ihre Majoritat ihn beschütze. Leben und Lebenlassen ist sein Wahlspruch, und der Zaubergürtel, mit welchem er die Widersprüche vereint, das Wörtchen: Auch. In unerschütterlichem Gleichmuth, mit „ausnahmloser Credulität," kleistert er durch ein Auch auch das Heterogenste zusammen und wird in seiner versöhnlichen Laune, bei jedem Extrem die Existenz des andern vergessend, Alles nur in sanfte Berührung bringend, von keinem Schmerz der Entgegensetzung afficirt, als welche er ausser sich zu halten weiss. — Das Maass, nach welchem man die philosophische Dignität von Eklektikern beurtheilen muss, ist die Art und Weise, wie flach oder tief sie die Einheit von Entgegengesetztem auffassen, ob sie von einer nur äusseren Differenz oder einem wesentlichen Unterschiede wissen. Manche Eklektiker haben sich aus diesem Grunde die Terminologie erdacht, ein blos formales Zusammenraffen und Zusammenstellen als Synkretismus zu bezeichnen und dagegen den Ausdruck Eklekticismus für das Streben nach einer organischeren Einheit speciell aufzusparen.

Die Nichterkennbarkeit des Absoluten war in der Jacobi'schen wie Kant'schen Philosophie das identische Resultat. Der Grund dafür war dort die vorgebliche Unmöglichkeit, das Gefühl als Begriff zu setzen. Könnten wir

Gott, den wir allerdings fühlen, als Begriff aussprechen, so würden wir nach Jacobi nicht nur er selbst seyn, sondern sogar über ihn hinausgehen. Das Unendliche lässt sich mit Endlichem, wie der Begriff ist, nicht fassen. — Bei Kant vermag der Verstand das Absolute auch nicht zu fassen, weil er nach ihm nur auf dasjenige angewendet zu werden vermag, was uns durch die Sinnlichkeit als Stoff gegeben wird, also selbst endlich ist. Wir können folglich an das Übersinnliche nur glauben. Wir müssen seine Existenz praktisch postuliren. Begreifen lässt es sich so wenig als apodiktisch beweisen. — Somit lag der Coincidenzpunct der Jacobi'schen und Kant'schen Philosophie im Glauben an die Idee. Sonst war die erstere aller Entäusserung der Gefühlsinnigkeit zur Doctrin eben so abgeneigt, als diese mit ihrer verständigen Nüchternheit der Emphase oder gar Schwärmerei des Gefühls.

Die Gefühlsphilosophie hat folglich zur Grundlage die substantielle Unmittelbarkeit. Dass wir uns selbst und die Natur fühlen, ist eben so sehr Thatsache, als dass wir Gott fühlen. In dieser Form steht das Bedingte dem Unbedingten gleich. — Die Reflexionsphilosophie hat nun zwar auch eine unmittelbare Grundlage, aber nicht eine einfache, sondern doppelte, eine ästhetische und logische, Sinnlichkeit und Verstand. — Den Inhalt des Gefühls kann die Gefühlsphilosophie nur beschreiben. Die Selbstbeobachtung ist das Princip der Aussagen, die sie über sich macht. Sie reflectirt auf die Zustände des Subjects, aus dem Wechsel der Empfindungen das Ewige zu erlauschen, wie von der Pythia, wenn der weissagende Gott im wallenden Dampf sie umhüllt, durch die Priester die Weisungen erhorcht werden. — Die Reflexionsphilosophie hat eine viel complicirtere Methode. Sie bezieht den Verstand mit gesonderten festen Functionen auf den Stoff der Sinnlichkeit. Sie hat bestimmte Denkgesetze, das Chaos der mannigfachen Erscheinungen zu bändigen und zu ordnen. Sie setzt ein Bedingtes und Bedingendes in ihrer Gegenseitigkeit und erhält so eine trichotomische Eintheilung. — End-

lich kann die Gefühlsphilosophie es nur zu einer Confession bringen. Sie spricht sich aus. Sie kehrt ihre Eingeweide heraus und bleibt sich doch ein Räthsel. Sie schildert, was sie im innersten Heiligthum des Herzens erlebt, mit brennenden Farben. Aber Alles, was sie sagt, wird von ihr selbst doch nur für ein Symbol der Unendlichkeit erklärt, welche sie geheim und überschwänglich bewegt. — Die Reflexionsphilosophie dagegen wird architektonisch. Wie sie den Begriff durch die Methode ausbreitet, will sie auch der Mannigfaltigkeit der Erscheinung die ihr gebührende Form einer systematischen Totalität geben. Sie will Alles an seinen Ort stellen. Obschon die Idee der Vernunfteinheit nur regulativ als ein Kanon wirkt, so soll doch diese transscendente Einheit wenigstens erscheinen. Die Kant'sche Philosophie hat daher für die Wissenschaften viel mehr geleistet, als die Jacobi'sche. welche genau genommen nur auf die Religionsphilosophie Einfluss gewonnen hat, weil hier das Gefühl den Gipfel seiner Erfüllung erreicht. Es wurde darin nicht nur das Glauben über das Wissen, sondern zuletzt das Ahnen noch über das Glauben gesetzt und die abstracteste Zerflossenheit des Geistes apotheosirt. — Wenn ein junger Westphale Willmanns 1797 zu Halle eine Dissertation *de similitudine inter mysticismum purum et Kantianum religionis doctrinam* drucken liess, wenn er dieselbe an Kant überschickte und dieser im Streit der Facultäten (S. W. X. 328 ff.) den Hauptgedanken daraus nach einem Brief desselben mittheilte, ohne ihm jedoch, wie er in einer Note sagte, unbedingt beitreten zu mögen, so muss man nicht glauben, als ob hierbei an jene Jacobi'sche geheimnissreiche Mystik des Gefühls zu denken wäre, sondern die Sache läuft darauf hinaus, dass Willmanns unter reinen Mystikern diejenigen versteht, welche die Lehren der Bibel auch in den Gesetzen ihres eigenen Inneren wiederfinden wollen und ein sittliches Leben über das werkheilige Beten und Kirchengehen setzen.

Der nun entstehende Eklekticismus bestand in einer Verknüpfung der angegebenen Unterschiede des Gefühls

und der Reflexion. Salat, Cajetan von Weiller, Köppen, Bouterwek, Fries, Franke, Calker, Beneke, Suabedissen, u. A. gehören hierher. Mehr noch als eine Geschichte der Kant'schen Philosophie hat eine der Jacobi'schen darauf einzugehen, obwohl Kuhn in seiner früher erwähnten Schrift über Jacobi sich gar nicht darauf eingelassen hat. Wahrlich könnte man hier auch oft anwenden, was Gervinus in seiner Geschichte der Deutschen Literatur III, 334, einmal sagt: „Wenn sich der Leser über leere Namen gelangweilt, in unserer Darstellung Interesse vermisst und aus den Sachen keinen Gewinn gezogen hat, so ist es mir gelungen, eben die Wirkungen hervorzubringen, die die Gegenstände unmittelbar aus der erste Hand auf den Leser machen würden."

Am meisten würde dies der Fall seyn bei Salat, Professor in Landshut, dem untersten Ton dieser Scala. In einem langen, schreibseligen Leben hat er sich in dieser Niedrigkeit zu erhalten verstanden. An seinem guten Willen steht nicht zu zweifeln, allein so viel Lärm er stets von seinen eigenen Schriften macht, seit er im Niethhammer'schen Journal den Aufsatz schrieb: Auch die Aufklärung hat ihre Gefahren; so ist seine philosophische Impotenz doch unter der Kritik. Er hat es nur zum „Bequängeln" der Speculation gebracht. Ein eingebildeter Polterer, ein Horcher, mit Winken grossthuend, ohne eigentliche Studien, nur von Journalweisheit sich nährend, ein Fezzenverarbeiter, überall nach Personalitäten umschnüffelnd, hat er nur in Österreich und Oberbaiern, in Ländern, worin die Philosophie noch eine exotische Pflanze ist, ein gewisses Aufsehen machen können. Zuletzt hat er sich über den Pantheismus und die Physis der Naturphilosophie die tollsten Hirngespinnste in den Kopf gesetzt; als katholischer Priester durch seine Jacobi'sche Offenbarungsgläubigkeit sich manche Verlegenheit bereitet, die ihm durch Günther's Angriffe in den Wiener Jahrbüchern besonders fühlbar gemacht wurden, und sich in einen finstern Hass gegen Schelling hineingegrollt, weil dieser von Erlangen,

nicht aber er von Landshut, dessen Universität aufgehoben wurde, als Professor der Philosophie nach München versetzt wurde. — Eine edlere Gestalt war Cajetan v. Weiller, der sich auch besonders der Religionsphilosophie widmete, dem „letzten und höchsten Zweige der Philosophie," wie Salat auf dem Titel der seinigen sich auszudrücken beliebt. — Auch Köppen kann hier genannt werden als derjenige, der die Unbestimmtheit des religiösen Gefühls bei Jacobi mit dem positiven Christenthum zu vermitteln suchte. Die Begrifflosigkeit ging bei ihm in Salbung und die Salbung in Salbaderei über.

Bei diesen dreien überwog das Jacobi'sche Element und sie verhielten sich daher zu Kant meist polemisch. Nicht so Bouterwek und Fries, welche die Nothwendigkeit objectiver Begriffsbestimmungen ausserhalb des ästhetischen Gebiets der Religion, jenseits des absoluten Fühlens, anerkannten. Bouterwek in Göttingen (st. 1828) war zum Literarhistoriker, nicht zum Philosophen im engern Sinn bestimmt. Und gewiss kann man jenes in hohem Grade und daneben ein ganz guter akademischer Lehrer der Philosophie seyn. Allein Bouterwek wollte auch als productiver Philosoph etwas vorstellen. Er machte — dies liegt eben in der Stellung des Literarhistorikers — die Prätension einer kritischen Unbefangenheit. Er schrieb philosophische Romane voll eleganter, ja galanter Lebensweisheit, wie Graf Donamar, voll abstruser Herderianismen, wie den Septimius Severus oder die Geheimnisse von Eleusis. Er schrieb 1799 in 2 Bänden (zu Halle) eine: „Idee der Apodiktik; ein Beitrag zur menschlichen Selbstverständigung und zur Entscheidung des Streits über Metaphysik, kritische Philosophie und Skepticismus." Das Motto ist sogleich charakteristisch. Es ist das Spinoza'sche: *Verum est index sui;* aber die Folge *et falsi*, lässt Bouterwek fort. Man muss das Buch gelesen haben, um zu erfahren, was es heisst, ohne wirkliche Tiefe doch ganz die Gewohnheiten derselben zu usurpiren. Die Apodiktik

mit ihrem zierlich vornehmen Anstand, mit ihrer Leutseligkeit gegen die Herren Reinhold, Beck und Consorten, wollte leisten, was die Kritik der reinen Vernunft nur angestrebt hatte. Sie wollte auch eine reale Befriedigung schaffen und wollte beweisen. In einer 1. logischen; 2. transscendentalen; 3. praktischen Apodiktik wird mit feinen Redensarten eine Schaar guter alter Bekannten vorgestellt, um zuletzt dem neuen, von Bouterwek erfundenen Herrscher im Reiche der Ideen, dem Begriff, der Virtualität als Unterthanen zugeführt zu werden. Eine Kraft, die als solche natürlich etwas Unsagbares ist, muss doch das Letzte, das Wirkende und Begründende seyn! Wo wäre denn sonst das Begründete, Bewirkte hergekommen! Bouterwek merkte nicht, dass unter seinem ausgeklügelten Wort ihm das Gespenst des Dings an sich doch wiedergekehrt war und dass er gar nicht mehr wusste, als Beck, welcher das Ding an sich für das Unverständliche in unserem Erkennen erklärte. — 1805 setzte Bouterwek (zu Hamburg) Kant in einem kleinen panegyrischen Schriftchen ein Denkmal, dessen wir dankbar zu erwähnen haben, da es allerdings auffallend ist, dass man so still war. Bouterwek wollte als ein Unbefangener zwischen Hyperkantianern und Antikantianern „an Kant's Genie und Verdienst mit wenigen, jedem literarisch gebildeten Deutschen verständlichen Worten, nicht lobrednerisch, aber auch nicht ohne Wärme erinnern." — Unter den Studirenden in Göttingen war Bouterwek's sehr mittelmässige Ästhetik als ein goldenes Buch hochgeachtet. — Mit vorrückendem Alter beschäftigte ihn die Religionsphilosophie, der Ärger über die in immer neuen Köpfen aufschiessende Hyder des Pantheismus lebhaft und er forcirte sich noch einmal zu einem systematischen Buch, zu einer Religionsphilosophie, um die Fortschritte auf diesem Gebiet zu beschleunigen, eine Mühe, die eben so unnütz war, als die, welche der Philosoph Krause in einem dicken Buch aufwendete, das Bouterwek'sche mit der ermüdendsten Genauigkeit zu widerlegen.

Ungestört durch literarhistorische Neigungen, welche das Ächteste in Bouterwek waren, wogegen er in Selbsttäuschung sie immer als ein Parergon zu nehmen und die Miene eines autochthonischen Philosophen zu machen suchte, widmete sich Jakob Friedr. Fries, geb. 1773 zu Barby, bis 1816 Professor zu Heidelberg, dann zu Jena, der Philosophie, ein Mann voll edlen Strebens, nur zu sehr von überwallender Jacobi'scher Reizbarkeit durchdrungen, der namentlich dem Centrum seines Philosophirens entgegenstehende Richtungen mit zu grosser Empfindlichkeit von sich ablehnte und sich wahre Phantasmen von ihnen erschuf, die er eifrig bekämpfte. Herbart betrachtet Reinhold als den progressiven, Fries als den regressiven Kantianer, weil der erstere durch den Grundsatz des Bewusstseyns zu Fichte, der andere gefällig, wie Herbart sich ausdrückt, zu Schelling hinneigt. Übrigens hat Jacobi sich eben sowohl Fries, als dieser ihm genähert, denn Jacobi mochte doch wohl erkennen, dass eine systematisirende Kraft seiner Philosophie Noth thue. Die principielle Flachheit, in welche Fries verfallen ist, muss man von der wirklichen Anstrengung, die er für einzelne Gebiete gemacht hat, wohl unterscheiden. Jene principielle Seichtigkeit war für ihn die nothwendige Consequenz des Bestrebens, mit Jacobi's subjectiver Concentration doch die architektonische Expansion Kant's zu verbinden. Zu dem Ende erfand er sich eine philosophische Zwecklehre für die Werthgebung der Dinge. Das Ethische, Religiöse und Schöne subsumirte er unter die ästhetische Weltansicht als unter diejenige, welche das begrifflose, unaussprechliche Ahnen eines Ewigen, Guten, Wahren und Schönen über alle wissenschaftliche Bestimmtheit hinausrückt. Er wollte der Philosophie eine anthropologische Grundlage geben. Es komme darauf an, im Gefühl das Wesen der Dinge durch Reflexion zu entdecken. Wenn Fries hierdurch Alles in den Cirkel des engsten Subjectivismus bannte, so war er doch zugleich durch den Reichthum seiner Kenntnisse, die er gern systematisiren wollte, in sich mit diesem zerfallen, wie er denn

auch über alle philosophischen Wissenschaften Lehrbücher geschrieben hat. Und so hoch er die Schönheit der Seele, das subjective Hochgefühl der Ideen stellte, es auch in einem bekannten Roman Evagoras verherrlichte, so erweiterte sich doch seine Empfindung zur nationalen und blieb nicht, wie die Jacobi'sche, in den Gesellschaftssälen von Pempelfort und freundschaftlichen Correspondenzen von der Bewegung der Zeit abgesperrt. Fries bildete die Brücke von der Kantisch-Jacobi'schen Philosophie zu Jahn. Darin, dass er auf die Naturwissenschaft sich einliess, wich er gänzlich von Jacobi ab, der so wenig als Fichte ihr etwas abzugewinnen gewusst hatte. Auch in der Geschichte der Philosophie erwarb er sich gründliche Kenntnisse. Für uns ist von seinen zahlreichen Schriften zunächst die Neue Kritik der Vernunft, 3 Bde., 1807, zu nennen, eine langweilige Verwässerung des speculativen Kerns der Kant'schen, worin Alles darauf hinausläuft, dass der Mensch eine Erfahrung seines Innern machen und an die Ideen des Wahren, Guten und Schönen glauben solle, wie er schon 1805 in einer Schrift über „Glauben, Wissen und Ahnen" gepredigt hatte. Von den Theologen wurde bekanntlich de Wette derjenige, der die ästhetische Weltansicht von Fries vorzüglich geltend zu machen suchte. — Wichtiger, obschon in den Geschichten der Philosophie z. B. bei Michelet, nicht beachtet, scheint uns: die mathematische Naturphilosophie, nach philosophischer Methode bearbeitet, Heidelberg, 1822. Wir geben daher einen Auszug aus ihr. Die Natur eines Wesens besteht nach Fries darin, dass der Wechsel seiner Zustände nach Gesetzen mit Nothwendigkeit bestimmt ist. Die Natur der Dinge überhaupt ist aber das Ganze der Sinnenwelt, inwiefern der Wechsel der Zustände aller Wesen in der Sinnenwelt nach Gesetzen bestimmt ist. — Alle menschliche Wissenschaft ist nothwendig Naturwissenschaft, d. h. alle unsre wissenschaftliche Erkenntniss betrifft diese Unterordnung der Erscheinungen in der Sinnenwelt unter ihre Gesetze. — In den menschlichen Überzeugungen muss diese ganze

Wissenschaft vom Glauben an die ewige Wahrheit getrennt bleiben. Es ist ein Fehler des trägen Verstandes, wenn er in der idealen Erkenntniss Erklärungsgründe einer Wissenschaft sucht, wenn er aus der weltschaffenden Kraft oder aus Gottes Willen Erscheinungen in der Sinnenwelt wissenschaftlich abzuleiten gedenkt. Wir fordern von jeder wissenschaftlichen Erklärung nur eine Ableitung der Erscheinung von Naturgesetzen. Die Nothwendigkeit dieser Scheidung ist erst in der neueren Zeit klar geworden durch die allmälig grössere Ausbildung der Mathematik und durch bessere Anwendung derselben auf die Naturlehre. Die einzige vollständig wissenschaftliche Erkenntniss des Menschen ist die Erkenntniss von der Welt der Gestalten und der Bewegungen. Die Erkenntniss der Wesen nach ihren sinnlichen Qualitäten, so wie die Erkenntniss des geistigen Lebens erhält nur vermittelst jener Erkenntniss von Gestalt und Bewegung ihre Raum-, Zeit-, Zahl-, Gradbestimmungen, ihre Unterordnung unter Gesetz und Regel. Alle diese Erkenntnisse lassen nur eine unvollständige wissenschaftliche Entwicklung zu und erhalten ihre vollständige Bedeutung in der ästhetischen Beurtheilung unter Ideen.

Fries erscheint nun als eine recht offene Consequenz Kant's darin, dass er jedes wissenschaftliche Ganze aus Empirie, welche wahrnimmt; aus Mathematik, den abstracten Lehren der reinen Vernunftwissenschaft; und aus Philosophie bestehen lässt, deren theoretische Lehre den Zusammenhang der Thatsachen der Wahrnehmung aus den Gesetzen der reinen Vernunftwissenschaft erklären soll. Die empirische, inductorische und speculative Methode sollen für diese Ausbildung verbunden werden. — Die geistige Weltansicht hat es nur mit Qualitäten zu thun, die der Geist sich selbst zeigt im Erkennen und Wollen. Das Leben der geistigen Weltansicht steht unmittelbarer(!) in Berührung mit den Ideen, dadurch mit der Ästhetik und hat daher andere Verhältnisse zur theoretischen Entwicklung der Erkenntniss als die Erkenntniss des Körper-

lichen. Soll die Erkenntniss des geistigen Lebens wissenschaftlich werden, so muss, wie in aller Wissenschaft, erst Mathematik zu Hülfe gegeben werden, was hier einzig durch den gradweisen Unterschied des Dunkeln, Klaren und Deutlichen geschieht, den wir in den Lebensäusserungen unseres Geistes bemerken. Jeder geistigen Naturwissenschaft, soll heissen, jeder Wissenschaft von der Natur des Geistes liegt theoretische Anthropologie als innere Naturlehre zum Grunde, in welcher wir unmittelbar die Natur der eigenen Vernunft studiren, die sich aber zur theoretischen Menschenkenntniss ausbreitet und für die geistige Weltansicht die Geschichte der Menschheit endlich zur grössten und letzten wissenschaftlichen Aufgabe macht. In aller dieser Lehre ist aber nur so weit Theorie, als jener innere Unterschied des Dunkeln und Klaren sie vermittelt. Dieser Unterschied giebt nun das Aufkeimen der Reflexion durch inneren Sinn und ihre Bildung durch den willkürlich thätigen Verstand, wie Fries die Spontaneität desselben ausdrückt. Daher ist nach ihm alle innere Theorie, soll wieder heissen: Theorie des Inneren, eigentlich Theorie der Reflexion, und selbst das einzige theoretische Thema der Geschichte der Menschheit, welches nicht nur erzählt, sondern eingesehen und erklärend entwickelt werden kann, ist die Ausbildung des Verstandes, und deren Forterbung, d. h. die Geschichte der sich selbst beobachtenden und deutlich erkennenden Reflexion. Somit steht neben der inneren Naturlehre als Lehre von der Natur des menschlichen Geistes nur noch die Ethik als Lehre von der Ausbildung des Geistes. Diese Lehre hat also mit der mathematischen Naturphilosophie nichts gemein. Wer eine geistige Weltansicht für eine andere als ästhetische Ansicht über das menschliche Leben in der Geschichte der Menschheit ausdehnt, verliert sich in verworrene Träume ohne Bedeutung. Ideen des ewigen Lebens, Vorstellungen von der Weltseele oder dem weltordnenden Verstande, so wie alle Principien aus Zweckbegriffen dürfen nie in der äusseren Naturwissenschaft als Erklärungsgründe zugelas-

sen werden. Solche Phantasieen in der combinirenden Physik sind nur durch Verwechselung des Gebietes der Psychologie mit der äusseren Naturwissenschaft, der Somatologie, entstanden, die doch ihre Erklärungsgründe nie von einander entlehnen dürfen. Anstatt des in der Empfindung gegebenen Verhältnisses der Körper zum Geist, der Ästhetik, fasst die mathematische Ansicht für die Welt der Bewegungen nur das Verhältniss von Körpern zu Körpern auf, atomistisch als Zusammensetzung des Ganzen aus Theilen, dynamisch als Stätigkeit der Einheit.

Fries folgt nun ganz der Kant'schen Behandlung der Naturphilosophie, nur dass er die Mathematik als einen integrirenden Theil derselben behandelt und als Syntaktik oder Combinationslehre, als Arithmetik und Geometrie von der Bewegungslehre unterscheidet. Unserer ganzen Erkenntniss der Körperwelt liegt eine mathematisch philosophische Erkenntniss zu Grunde. Alle menschliche Erkenntniss bildet sich aus sinnlichen Anschauungsweisen hervor und die abstracten Vorstellungsweisen sind immer erst künstliche Erzeugnisse des Verstandes, nur seine Werkzeuge der Selbstbeobachtung. Im Anfang aber wird ihre Bedeutung unvermeidlich mit der einer anschaulichen Erkenntnissweise verwechselt werden und so werden die allgemeinen Begriffe einer abstracten Vorstellungsweise wie Gegenstände der Anschauung beurtheilt. In dieser Verwechselung unserer Begriffe mit dem Wesen selbst besteht nach Fries der Mysticismus. Jede mystische Ansicht der Dinge hat daher nach ihm in der Geschichte der Ausbildung des menschlichen Geistes eine Periode, in welcher sie gleichsam zur gesunden Erscheinung des Lebens mitgehört, wo nämlich die ihr zu Grunde liegenden Abstractionen zuerst mit Bestimmtheit vom Verstande entdeckt und ausgebildet wurden.

Die reine Bewegungslehre beginnt Fries ganz nach Kant erstens mit Grundlehren der Phoronomie von der Bewegung der Puncte in Linien u. s. f. Bewegung ist ihm stetige Veränderung des Ortes, Ruhe die andauernde, eine

Zeit hindurch existirende Gegenwart eines Dinges an demselben Ort. — Hierauf folgen die Grundlehren der Dynamik. Materie ist das im Raume Gegenwärtige, in ihm Existirende. Ihr Wesen ist daher das unmittelbar im Raum vorhandene, von welchem wir nur die Zustände seiner Beweglichkeit mathematisch erkennen. Die Quantität der Substanz in einem Körper ist seine Masse. Die Ursache der Bewegung ist die Kraft, die anziehend als Verkleinerung, abstossend als Vergrösserung der Entfernung der Puncte einer geraden Linie wirkt. Hierauf entwickelt Fries die Grundlehren der Mechanik, der Stöchiologie, der Morphologie und unterscheidet in letzterer: 1. Gravitationsprocesse, in welchen schwere Massen durch ursprüngliche Anziehung aus der Ferne in Gegenwirkung sind; 2. Chemische Processe, welche durch Gegenwirkung schwerer Massen in Mischungen und Ausscheidungen durch ihre Flächenkräfte bestimmt werden; 3. Phlogistische Processe, in welchen das Gesetz der Gegenwirkung durch Feuerstoffe bestimmt wird; 4. Morphotische Processe der Erstarrung und Schmelzung, Processe der Gestaltung und Umgestaltung, deren Naturtriebe Bildungstriebe genannt werden, in welchen die Gegenwirkung vorherrschend durch die die Starrheit bedingenden Kräfte bestimmt wird. — Den Schluss machen auch bei ihm die Grundlehren der Phänomenologie, von der Art und Weise, wie uns die Körper erscheinen. — Den Begriff der Organisation stellt er auch ganz nach Kant auf.

Fries' Ansichten wurden und werden von Vielen getheilt. Calker in Bonn mit seiner Urgesetzlehre vom Wahren, Guten und Schönen, 1820; Franke in Rostock mit seiner Lehre vom Gefühl als dem unmittelbaren Urtheile des Geistes; der in Heidelberg 1836 verstorbene Schmidt u. A. gehören hierher. Beneke, geb. 1798, hat auch eine verwandte Ansicht, denn er setzt die Aufgabe der Philosophie in die Zergliederung des Bewusstseyns und will mit der inneren Erfahrung die äussere verknüpfen. Was Fries die anthropologische, nennt er die psycholo-

gische Grundlage und so entblösst sich in diesen regressiven Philosophen der psychologische Gang, welchen Kant bei der Vernunftkritik nahm, völlig. Beneke muss bei seiner Einseitigkeit in der heutigen Philosophie des Auslandes, bei Italienern, wie Pasquale Galuppi; bei Schotten und Engländern, wie Reid und Bentham; bei Franzosen, wie Destüt de Tracy, Royer Collard, Laromiguière, Jouffroy und den Americanischen Nachklängen derselben mehr Befriedigung finden, als bei den speculativen Philosophieen seiner Deutschen Landsleute. Schon Fichte erscheint ihm verrückt. In Schriften und Kritiken müht er sich ab, uns durch ausländische Tränke zum Kantianismus zurückzuverjüngen, zu einem durch ihn verbesserten Kantianismus. Bevor aber die Ausländer nicht die Frage verstanden haben: ob synthetische Urtheile *a priori* möglich sind? dürfen sie sich nicht schmeicheln, dass wir der Philosophie halber bei ihnen in die Schule gehen sollten, und die Bedeutung dieser Frage hat auch Beneke nicht gefasst, sonst würde er uns nicht jene philosophischen Grössen des Auslandes empfehlen und nicht so viel von den Grenzen des Erkennens und der Unmöglichkeit declamiren, mit dem Begriff an das Seyende heranzukommen. Doch ist Beneke's Pädagogik zu loben. Sie hat die Psychologie von der Verkehrtheit befreit, in ihren Entwicklungen schon immer den praktischen Ton anzuschlagen uud die Pädagogik umgekehrt der Einsicht entgegengeführt, dass sie von Seiten der Methode wesentlich praktische Psychologie ist. Für uns ist er dadurch merkwürdig, dass er zu Berlin 1832 in einem Büchlein: Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit, eine Jubelschrift auf die Kritik der reinen Vernunft, ein Freudenfeuer anzündete, das freilich weder leuchtete noch wärmte, da die Eitelkeit zu sichtbar wurde, dass man bei dieser Gelegenheit von dem grossen Kant auf den ihn so viel besser, als er sich selbst verstehenden Beneke blicken solle. Kant sollte theils nur Autorität, theils Folie für seinen Glanz seyn. Der Kobold des Zufalls, der in der Gestalt der Cholera die Berliner Druckereien etwas

derangirte, richtete es daher auch witzig so ein, dass der Druck des Schriftchens, das doch billig 1831 hätte erscheinen sollen, bis 1832 sich hinzögerte, so dass Beneke als ein nachhinkender Jubelbote erschien.

Es ist interessant, zu sehen, wie in Berlin seit der Julirevolution als in einem speculativen America sich alle unsre Racen der Philosophie mischen und sich einander auch mit derselben exclusiven Haltung gegenüberstehen. Der Hegelianer Michelet (Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland, 1837, I, VI.) sieht dort auf seinen Kantisirenden Collegen Beneke mit derselben Verachtung herab, wie ein Weisser auf einen Mohren, der nicht weiss zu waschen ist.

Dritter Abschnitt.

Die Überwindung der Kant'schen Philosophie.

Der Eklekticismus ist mehr ein Symbol des Fortschrittes, als der wirkliche aus immanenter Nothwendigkeit entspringende Fortgang. Dieser ist der, welcher die Einseitigkeit des Epoche machenden Systems zum Extrem ausbildet, sie dadurch in ihrer Unwahrheit manifestirt, hiermit aber auch die Wahrheit, an welcher sie haftet, erscheinen lässt und dadurch sowohl eine sachliche Widerlegung als Rechtfertigung möglich macht. Diese productive Consequenz ist jedoch zugleich die qualitative Grenze unserer Darstellung, denn mit ihrer Erhebung über das alte System beginnt nach Vorwärts eine neue Welt, die in ihrer Selbstständigkeit auf eigenthümliche Darstellung Anspruch hat. Eine förmliche Entwicklung und Geschichte der Deutschen Philosophie von Kant ab würde den Umfang dieser Monographie zu weit ausdehnen und ein Fehler für sie seyn. Wir haben nur das Verhältniss darzulegen, in welchem die über den Kant'schen Standpunct hinausgehenden Systeme zu diesem selbst stehen. Wir haben anzugeben, wie sie mit ihm sich auseinandersetzen, was sie an ihm anerkennen, was sie daran verwerfen.

Es musste über Kant hinausgegangen werden. Seine Philosophie war die der totalen Entzweiung, welche sich jedoch, der Friede und die Einheit selbst zu seyn, überredete. Das Erkennen war nach Kant der Widerspruch, dass das Unendliche, die Vernunfteinheit

erkannt werden sollte, dies aber unmöglich war, theils, weil zum wirklichen Erkennen Erfahrung als Empfinden und Anschauen vorhergehen müsse, theils weil die Formen des Verstandes, die Synthesen des Denkens, nur auf Empirisches sich anwenden lassen und als selbst endlicher Natur auch nur Endliches nicht sowohl begreifen als nur erfassen. Die Vernunft wurde also als das Nothwendige, als das Absolute gewusst, aber zugleich sollte bewiesen seyn, dass ihr Begriff für uns eine Unmöglichkeit wäre, dass wir auf die Gegenwart der Vernunft in unserm Erkennen Verzicht zu leisten hätten. Das Wirkliche im Erkennen war nur der Verstand, der das Endliche und Wichtige sich unterwirft. Somit musste die Consequenz gemacht werden, dass das Endliche an und für sich in dem Unendlichen, der Verstand in der Vernunft, die Empirie in der Speculation enthalten seyn müsse und dass Widersprüche, Paralogismen und Antinomieen hier nur existirten, weil man sie existiren lassen und die Endlichkeit des Erkennens hartnäckig behaupten, dieselbe nicht als Moment in die Vernunfteinheit aufheben wollte.

Die Gewissheit war bei Kant eine nur subjective, eine von der Wahrheit getrennte, d. h. eine unwahre Gewissheit. Kant setzte das Selbst als das seiner selbst gewisse, allein nur als formale Einheit. Der objective Inhalt der Gewissheit konnte nicht als wahrhaft gewiss gewusst, vielmehr lediglich geglaubt werden. Die Gewissheit war also eine nur negative. Die Wahrheit blieb ihr Jenseits. Aber erst die ihrer selbst gewisse Wahrheit ist die absolute und erst die ihrer als der Wahrheit gewisse Gewissheit die wahrhafte Gewissheit, eine in sich unterschiedene Einheit der Sub- und Objectivität, die sich als unausweichliche Consequenz manifestiren musste. Die Vernunft ist in ihrer Entwicklung selbst die Bewegung der Subjectivität zum Begriff der Objectivität und der Objectivität zum Begriff der Subjectivität. Bei Kant war ein steter Dualismus zwischen Setzen und Gesetzwerden. Das Object wurde immer in das Subject nur hereingenommen;

es wurde vom Subject im Grunde ganz empirisch vorgefunden, selbst in seinen absoluten Gestalten, als Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, sollte aber doch vom Subject gesetzt werden. Das Postulat war der Versuch, das Absolute auf solche Weise von der Subjectivität abhängig zu machen. Die Subjectivität war daher der Existenz der Objectivität immer nur halb gewiss. Das Daseyn Gottes u. s. f. blieb problematisch. Es war eine Möglichkeit, der wir aber, aus vielen guten Gründen, den Werth der Wirklichkeit beilegen sollten.

Weil also das Subject weder vom Object, noch das Object vom Subject frei war; weil für das Subject das Object nur als Erscheinnng, nicht an sich als Wesen Gegenständlichkeit hatte und weil das Subject zwar eine Kunde davon besass, dass Noumene, Dinge an sich, Wesenheiten, Absolutes existire, allein sich zugleich den Beweis führte, dass ihm diese Welt verschlossen sey, so entstand das komische Schauspiel einer Philosophie, welche, im Bewusstseyn der völligen Nichtigkeit und Grundlosigkeit ihres Erkennens, doch den Niessbrauch des Unendlichen, der Idee nicht entbehren wollte und ihr pathologisches Bedürfniss zum Fundament der Gewissheit für die Wahrheit des Göttlichen machte. Diese Form ist zugleich die niedrigste, welche für diese Region gedacht werden kann. Sie ist die äusserste Degradation der eingebornen Idee Gottes u. s. f. Ich bin, der ohne einen Gott nicht aushalten könnte. Gott ist mir als Garantie meiner Glückseligkeit unentbehrlich. Er ist, wie Herder spöttisch sagte, ein Nothnagel. Dieser Widerspruch, der ehernen Bildsäule der Objectivität ein thönern Fussgestell zu machen, ist komisch, weil das Subject unbewusst sich hier selbst betrügt, ein Betrug, der, wie wir sahen, darin besonders zum Vorschein kam, dass die Tugend des Einzelnen, obwohl sie nicht leistet, was sie leisten sollte, doch die Prätension einer Belohnung für die Mühe ihrer Unzulänglichkeit nicht aufgiebt.

Die Freiheit des Erkennens hebt sich also in ihr Gegentheil auf; sie sollte freilich seyn, ist aber nicht. Die Freiheit des Handelns gelangt auch nicht weiter. Hier soll die Selbstbestimmung das Princip ausmachen, wie ja im Erkennen Raum und Zeit apriorische Formen des äussern und innern Sinnes und die Kategorieen apriorische Formen der reinen Intelligenz sind. Die praktische Autonomie giebt der theoretischen nichts nach. Wie der Verstand, hat auch der Wille seine Gesetze. Wie aber die Intelligenz nicht ein an und für sich freies Denken, ein seine Bestimmungen selbst erzeugendes Begreifen, sondern nur ein äusserliches Synthesiren ist, so ist auch die Freiheit als praktische inhaltslos. Um Inhalt zu haben, muss auch sie auf die Sinnlichkeit sich beziehen und aus ihr, aus dem empirischen Willen den Stoff für den reinen nehmen, der als kategorisches Pflichtgebot ewig nur die leere Identität mit sich bleiben würde. Diese Entzweiung war also auch hier wieder der Widerspruch, dass wir zwar absolut frei seyn könnten, allein das Bedürfnifs haben, durch Begierden und Neigungen der Freiheit erst Gelegenheit zur Verwirklichung zu schaffen, also die Freiheit durch die Unfreiheit zu bedingen.

Theoretisch blieb Kant folglich eben so sehr als praktisch in einer Befangenheit, über die er zugleich hinaus war und diese in ihm selbst schon liegende Negation der von ihm gesetzten Negation war das Princip, von welchem aus eine Fortgestaltung der Speculation sich in unaufhaltsamen Trieb ergeben musste. Kant hatte den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, des Verstandes und der Vernunft, der Gewissheit und Wahrheit, des Sinnlichen und Übersinnlichen, der Freiheit und Nothwendigkeit so sehr gespannt, dass er in sich selbst mit sich zusammengehen, aus seinen Extremen in sich zurückkehren und die Idee als die in sich eben sowohl positive und negative als die unendlich affirmative Bewegung manifestiren musste. Die speculative Grösse Kant's ist dieser Anstoss, den er, nachdem er seine Präcedenzen besiegt hatte, für

seine Consequenzen gab. Und wie er im Begriff des synthetischen Urtheils *a priori* den freien Unterschied, die sich von sich selbst unterscheidende und im Unterschied als einem sich aufhebenden mit sich identische Einheit fasste, so setzte er auch die Identität des Allgemeinen und Besonderen, der Einheit und des Mannigfaltigen als eine concrete im Begriff des intuitiven Verstandes. Allerdings löste er jenen Begriff nur unvollkommen, denn er vergass, dass das Selbstbewusstseyn eine solche negative Einheit, eine sich selbst zum Unterschied bestimmende und den Unterschied in sich zurücknehmende Identität ist und den hohen Begriff eines anschauenden Verstandes, der als ein Archetypus der weltbaumeisterliche Verstand Gottes selber seyn könnte, erklärte er wieder nur für eine subjective Maxime zum Behuf eines leichteren und besseren Verständnisses der Natur und Kunst, gerade wie der Gedanke der Vernunft ihm ein blosser Kanon der Wissenschaft, ein nur regulatives Moment blieb. Nichts destoweniger hat Kant diese Gedanken gehabt. Die Idee hat im tiefsten Innern seines Geistes ihn der Manifestation gewürdigt. Kant hat in der Wahrheit gestanden. Allein ehe sich nun in jener Zeit ihr Gedanke durch so viel Hemmungen des Verstandes durcharbeitete, erblasste sie und kam schüchtern ans Licht. Sie sprang bei ihm nicht geharnischt hervor, sondern lag unscheinbar und dämmernd in niederer Krippe. Man muss gar keinen Sinn für Speculation haben, wenn man nicht von der Qual, welche es Kant macht, die Einheit des Begriffs und seiner Realität zuzugeben; von der Verschämtheit, mit welcher er die Existenz der Idee als nicht unmöglich eingesteht; von der Innigkeit, die ihn dabei heimlich durchglüht, im Tiefsten erschüttert wird. Dieser Hintergrund der Ewigkeit brachte bei ihm den unermüdlichen Jünglingsmuth hervor, mit welchem er immer von Neuem die Arbeit der Erkenntniss begann und gab seinen Schriften gerade durch ihre tiefsinnigen Widersprüche den anregenden dialektischen Reiz.

Nur von zwei Puncten aus konnte die Philosophie fortschreiten, vom Selbstbewusstseyn und vom Ding an sich aus. Es musste die Einheit der Subjectivität und Objectivität, die bei Kant nur Relation, nur assertorisch und problematisch war, erreicht werden. Das Selbstbewusstseyn musste sich als dasjenige setzen, welches alles Objective selbst erzeugt und es dadurch nicht nur als ein Anderes überhaupt sich gegenüber hat, sondern als sein Anderes schon von Vorn herein in sich einschliesst. Wenn aber das Object ein nur vom Subject gesetztes ist, so ist es nur ein subjectives, somit kein wahrhaftes Object. Es ist nur ein Schein, ein Bild. Vielmehr ist aber das Object an sich eben so selbstständig als das Subject. Es ist eben so die Negation des Subjectes; es ist gesetzt, aber nicht vom Subject, sondern von dem Absoluten, welches auch das Setzende des Subjects ist. Das Subject ist also, was bei Kant ganz verloren gegangen war, auch ein an sich gesetztes und das Object ist für es als das erkennende Subject gesetzt, nicht aber durch es. Das Selbstbewusste hat an dem Nichtbewussten einen Gegensatz, der im Absoluten als dem gleichen Grunde beider aufgehoben ist. Das Absolute, die Vernunft an und für sich, nicht in der einseitigen Form einer nur theoretischen oder praktischen, ist daher die Negation eben so sehr des Subjects, als des Objects, weil es die Position sowohl von dem einen als von dem andern ist. Das Ich ist nicht das Weltschaffende, wenn gleich die Welt als die an sich seinige in sich nachschaffende und sich in sie als die dazu bestimmte hineinbildende und das Object, die Natur wird nicht blos von uns verständig aufgefasst, von uns so behandelt, als ob Vernunft darin wäre, sondern die Vernunft ist wirklich die immanente Bildnerin der Natur. Sie giebt sich in ihr reale Gegenwart; sie soll nicht blos in ihr seyn. Und so ist sie auch in der Geschichte als der Entfaltung des erkennenden und handelnden Selbstbewusstseins *actu* gegenwärtig, soll es nicht nur seyn, wie da, wo die Befriedigung des Geistes immer über ihn selbst und

seine Gegenwart in das Jenseits einer unbestimmten Zukunft verlegt wird, ein Resultat der Kant'schen Philosophie, gegen welches der Geist sich auf das Gründlichste bis zu dem Extrem der feindseligen Abstraction vom Jenseits hin empörte. Die parallele Contraposition der Natur und Geschichte war die Negation der tragischen Anstrengung, mit welcher das Selbstbewusstseyn, die komische Selbstvergessenheit Kant's aufhebend, Ernst damit machte, die Objectivität gar nicht mehr als empirisch gegebene, sondern schlechthin selbsterzeugte setzen zu wollen. Allein so richtig diese Coordination des Objects neben das Subject und die Subordination beider unter das Absolute war, so sollte doch zunächst dies als ihre negative Einheit in ihnen sich entwickeln. Es sollte in seiner Offenbarung, in der Duplicität seiner Formen, unmittelbar sich selbst zu immer höheren Gestalten potenziren, d. h. es sollte von seiner Offenbarung nicht frei seyn. Es bedurfte also noch einer Auseinandersetzung der in diesem System confundirten Begriffe der Vernunft und des Geistes, um diesen Mangel in der Bestimmung des Begriffs des Absoluten zu verbessern. Denn ein Absolutes, welches in seine Erscheinung aufgeht und, da diese nie endet, niemals vollständig seinem Begriff entspricht, ist nicht das absolut Absolute, nur das relativ Absolute. Das Absolute ist nur dann das wahrhafte, wenn es, obwohl in der Erscheinung der Natur und Geschichte sein Wesen offenbarend und darin sich vergegenwärtigend, doch zugleich das von dieser Manifestation, mit der es als Grund an sich identisch ist, für sich freie und seiner selbst als aller Wahrheit gewiss ist, so dass es die selbstbewusste Totalität des durch es ursprünglich gesetzten und von ihm in sich zu eigener Lebendigkeit frei gelassenen Universums, der absolute Geist ist, der, als das Princip aller Entwicklung, in ewiger Identität mit sich, selbst ohne Veränderung in seiner unendlichen Thätigkeit das absolut substantielle Subject ist. Kant hatte die Einheit der Vernunft und die Kategorieen des Verstandes auseinandergehalten. Fichte hatte alle

diese Bestimmungen nur als Momente des Selbstbewusstseyns gesetzt; Schelling sie zurückgeschoben, des Reichthums der Welt mit wollüstigem Wühlen darin geniessend. Hegel vollbrachte die Arbeit, die lebendige Einheit des Verstandes mit der Vernunft und die lebendige Einheit der logischen Idee mit der Idee der Natur und des Geistes darzuthun. Kant hatte die Natur in sein System immer nur eingeflickt; nie hatte sie bei ihm sich einer freien Stellung erfreut, sondern stets war sie zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft in eine gewisse Klemme gerathen. Fichte hatte sie ganz zu eliminiren getrachtet, während Schelling umgekehrt sie vergötterte und eine Menge Ideen über ihr Wesen ausbrütete. Endlich bei Hegel gelangte sie als die Mitte der logischen Idee und des Geistes zu dem Recht ihres Begriffs, die schon incarnirte, incorporirte Vernunft, aber doch noch nicht der menschgewordene Logos, sondern nur erst der Boden des Geistes zu seyn, auf, nicht aus welchem er sich in seiner Freiheit entwickelt. Der Geist selbst gelangte bei Kant nur zu atomer Subjectivität. Fichte wollte ihn aus den Schranken des Selbstbewusstseyns emancipiren, fiel aber selbst in seiner Politik, immer wieder darin zurück. Schelling verhielt sich hier anfänglich ganz wie Fichte, bis er den Begriff des Geistes dem Werke desselben, der Geschichte opferte und daher auf diesem Gebiete niemals zum Begriff der Selbstständigkeit des von der Geschichte, die er allerdings hervorbringt, doch zugleich freien Geistes, nicht einmal zu einer Psychologie, geschweige denn zu einer Moral, die er verachtete, oder gar Religionsphilosophie gekommen ist, sondern sich immer mit dem Interpretiren des geschichtlichen Niederschlags des Geistes beschäftigt hat, was er jetzt, wo er an der Quelle der zeit- und geschichtslosen Wahrheit zu trinken aufgehört zu haben scheint, Philosophie der Offenbarung nennt. Hegel machte diesen Wirren ein Ende, indem er nicht nur den Begriff des subjectiven Geistes von dem des absoluten unterschied und nicht nur den Process der Absolutheit des Geistes in

seinen verschiedenen in einander sich aufhebenden Gestalten auseinander legte, sondern auch zeigte, wie der Begriff des objectiven Geistes die Einheit des subjectiven und absoluten vermittelt. Die Absolutheit des Geistes ist der ideelle Grund, worin sich die reale Breite seiner Objectivität aufhebt; die Geschichte, das Werden ist nur ein äusserlicher Durchgang des sich entfaltenden Geistes und zwar die von ihm selbst erchaffene Welt, über die er aber zu sich selbst als dem seiner Wahrheit nach absoluten hinausgeht. Hegel hat daher die Philosophie der Geschichte ganz wie Kant als vom Begriff des Staates ausgehend genommen. Wenn Kant aber die Absolutheit des Geistes nur praktisch in der einseitigen Form der Moralität kannte, so hat Hegel dagegen die absolute Form des Geistes als des in der Kunst, Religion und Wissenschaft sich absolut mit sich erfüllenden auch in ihr Recht wieder eingesetzt und die Moral zwar nicht, wie Schelling ignorirt, aber doch aus ihrer Vermischung mit der Religiosität zurückgestellt. Erst Hegel ist der vollständige Überwinder der Kant'schen Philosophie. Diese Überwindung ist nur durch die ausführliche Lösung der von Kant gestellten Probleme, durch die Verbesserung der von ihm gemachten Lösung, durch die Einsicht in seine Entzweiungen, genug durch eine selbstbewusste, in sich versöhnte Rückkehr in alle von ihm gesetzten Anfänge, durch eine dialektische Ausführung des ganzen Systems der Philosophie möglich gewesen. Gehen wir nach dieser Übersicht noch an eine kurze Darlegung der besonderen Momente dieser Entwicklung.

Das Niethammer-Fichte'sche Journal.

Die productive Fortbewegung erschuf sich zunächst wieder ein journalistisches Organ, das Philosophische Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten, von 1795—

99, welches Niethammer erst allein, dann mit Fichte gemeinschaftlich herausgab und, wenn wir das beinah von Hegel allein geschriebene Kritische Journal für Philosophie 1802 ausnehmen, die ausgezeichnetste noch unübertroffene Leistung ist, welche jemals bei uns in diesem Fach hervorgebracht worden. Es wusste die speculative Productivität vortrefflich mit der Kritik der jeweiligen philosophischen Literatur zu vereinigen. Die in letzterer Beziehung gegebenen Übersichten über Pädagogik, Geschichte der Philosophie u. dgl. sind musterhaft. Seine Bedeutung für den Kriticismus ist seine allseitige Fortführung zu dem von ihm selbst herausgeforderten höheren Standpunct, eine Bedeutung, welche theils durch die schon öfter gemachten Erwähnungen, theils durch noch zu machende sattsam erhellen wird. Im Vorbericht war besonders als Zweck angegeben, an der Vollendung der Philosophie als Wissenschaft zu arbeiten und zugleich die Philosophie als Wissenschaft der Wissenschaften auszubilden, um dadurch den Resultaten derselben Anwendung und Ausbreitung zu verschaffen, welches der wahrhafte Weg der nothwendigen Popularisation der Philosophie sey. Es ward daher auch vorzüglich Deutlichkeit der Darstellung gefordert. Die Theilnehmer kennen wir bereits. Zu den spätern gehörte auch Schad, der im Jahrgang 1798 sehr weitläufig die Frage untersuchte, ob die Kritik Metaphysik sei.

Fichte.

Das, was Maimon, Reinhold und Beck versuchten, nämlich von Einem Punct aus alle besonderen bei Kant noch unverbundenen Principien abzuleiten und die Kategorieen nicht mehr sich geben zu lassen, leistete Fichte. Er traf, um des Aristoteles Worte von Anaxagoras zu gebrauchen, mit sicheren Streichen, während die Vorigen Lufthiebe thaten. Fichte hatte in Leipzig, bevor er als Hauslehrer nach Warschau ging, vorzüglich die Kritik der Urtheils-

kraft zu seinem Studium gemacht und darüber auch eine grössere, ungedruckt gebliebene Abhandlung ausgearbeitet. Von Warschau wandte er sich nach Königsberg, wo er Kant's Bekanntschaft machte und ihm, um sich gewissermaassen geistig zu legitimiren, seinen in vier Wochen geschriebenen: Versuch einer Kritik aller Offenbarung, vorlegte. Die ihm zugedachte Dedication strich Kant, las auch nur Weniges von dem Aufsatze, erklärte sich aber sehr zufrieden und hochachtungsvoll darüber. Von Königsberg ging Fichte in eine neue Hauslehrerschaft in der Nähe Danzigs und führte von hier aus einen Briefwechsel mit Kant. Man ersieht daraus Kant's grosse Bedenklichkeit wegen des Ärgernisses, den die positive Theogie an der Philosophie der Religion zu nehmen pflegt. Fichte suchte sich zu rechtfertigen und Kant zu beruhigen, als ob jemals seine That ihm zur Schuld gemacht werden solle. Fichte's Buch ershien 1792 ohne seinen Namen und ohne Angabe eines Verlags- und Druckortes. Die Schlussanmerkung war in jener stolzen, kühnen, hinreissenden Manier geschrieben, worin Fichte ein so hohes Muster ist. In jenem Buche gab er die Möglichkeit einer Offenbarung zu, stellte sie aber als etwas dar, das nur eine äussere Bestätigung dessen seyn könne, was im Innern unseres Herzens, im Heiligthum unseres Geistes an und für sich vorgeht. Das Gewissen war auch ihm, wie Kant, das Kriterium, welches wir in uns selbst besitzen, die Wahrheit einer Religion, einer positiven Offenbarung zu prüfen. Obschon Fichte, der ja selbst Candidat war, der in Warschau gepredigt hatte, die Offenbarung als eine gegebene nicht leugnete, so wollte er doch zugleich die Freiheit der Subjectivität erhalten. Der wesentliche Inhalt der Offenbarung sollte kein anderer seyn dürfen, als welcher im Geist des Menschen, in der Moralität überhaupt sich vorfindet. Dieser Begriff wurde ihm daher Princip für die Kritik der Offenbarung. Diese Brochüre erregte ein ungeheures Aufsehen. Um ein Bild davon zu bekommen, muss man den oberwähnten Briefwechsel Baggesen's mit Reinhold nach-

lesen. Allgemein hielt man sie für ein Werk Kant's, dessen Vernunftreligion damals noch nicht erschienen war. In der Jenaer Literaturzeitung schrieb Reinhold in diesem Sinn sogleich eine Anzeige. Die Kantianer waren schon gemeint gewesen, nach dem Sturz der speculativen Theologie den Offenbarungsbegriff ganz aufgeben zu müssen. Das Vulgus unter ihnen freute sich daher ungemein, denselben wenn auch nur in der bescheidenen Form einer Nichtunmöglichkeit erhalten zu sehen. Doch bald erklärte Kant, dass er nicht der Verfasser sey, und nun wandte sich Alles voll Erstaunen zu dem grossen Unbekannten, der ganz wie Kant schreiben und denken könne. Fichte's Incognito hörte auf.

Dies war das erste Stadium seines Verhältnisses zu Kant. Seine zweite anonyme Schrift: Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die Französische Revolution, zur Beurtheilung ihrer Rechtmässigkeit, 1793, ohne Druck- und Verlagsort; so wie seine an die Fürsten gerichtete, im letzten Jahr der alten Finsterniss geschriebene, zu Heliopolis gedruckte: Zurückforderung der Denkfreiheit; brachten ihn, da auch dies Geheimniss nicht Geheimniss blieb, in den Ruf eines Demokraten. Fichte war von Danzig nach Zürich gegangen, wo er sich mit Rahn's Tochter verheirathete und dadurch was für ihn, den Deutschen Patrioten, den republicanisch gesinnten Philosophen, immerhin merkwürdig ist, da Rahn Klopstock's Schwager war, mit dem alten Barden in Verwandtschaft kam, der die Deutschen mit so mächtigen Tönen zum Erwachen ihres Selbstgefühls aufgesungen hatte. Von der Schweiz aus bekam Fichte den Ruf nach Jena, als Reinhold 1794 von hier nach Kiel abging. Beide befreundeten sich mit einander und unterdrückten persönliche Misshelligkeiten, welche dadurch entstanden, dass Fichte auf dem Katheder den Studenten Reinhold's philosophische Schwächen sarkastisch sollte preisgegeben haben. Der Mittelpunct aller Anstrengungen Fichte's war hier die Wissenschaftslehre.

Nach Kant ist die Einheit aller Acte der Intelligenz die synthetische Apperception *a priori*, das: Ich denke. Aber Kant hatte diese Einheit nur formal, nicht auch real genommen. Er hatte das ästhetische und logische Element nur äusserlich darin zusammengefasst. Fichte erkannte das Unwissenschaftliche einer solchen Incohärenz. Das Ich soll nach Kant alle Acte der Intelligenz begleiten, aber eben nur begleiten, d. h. ausser ihnen sich halten. Da es nun aber als Sein Denken, als Denken Sein ist, so ist es an sich die Aufhebung des Unterschiedes der Anschauung als des Princips der realen und des Verstandes als des Princips der idealen oder der sinnlichen und übersinnlichen Erkenntniss. Das Ich, der Begriff des Selbstbewusstseyns ist das Princip der Wissenschaft. Der von Kant auseinandergehaltene Gegensatz von Schauen und Denken fällt in ihm als intellectuelle Anschauung zusammen. Ich ist als Subject nicht objectlos, sondern enthält an sich sein Object, denn es ist Ich nur, insofern es für sich ist. Wenn es sich nicht von sich unterscheidet, somit als Gegenstand setzt, und in diesem selbstgesetzten Unterschied von sich sich auf sich als Einheit seiner selbst und des Unterschiedes bezieht, ist es gar nicht Selbstbewusstseyn. Als These ist es sogleich Synthese, aber als Synthese Antithese, denn es ist sich in sich selbst als Begriff, als Denken, als Ideales und als Gegenstand, als Sein, als Reales entgegengesetzt. Ich ist also das Ideal- und Realprincip. Als Seyn ist es selbst das Begriffslose, was nicht gewusst werden kann, weil es Sein ist, allein es erzeugt dies Nichtwissen aus dem Begriff seines Wissens; das Seyn wird ihm nicht aufgedrungen, sondern ist seine eigene Nothwendigkeit, weshalb die Philosophie wesentlich Wissenschaft des Wissens ist. Nur das Denken kann gedacht, nur das Wissen gewusst werden, und es kommt darauf an, das, was ein Gesetztes, ein Seyn, ein Nichtselbstbewusstes ist, doch mit dem Ich auszugleichen. Fichte hob daher die verschiedenen Ausgangspuncte der Kant'schen Kritiken in der Vereinfachung des Gegensatzes auf, dass theoretisch das Ich

durch das Nicht-Ich, das Subject durch das Object, das Denken durch das Sein bestimmt wird; praktisch aber das Nicht-Ich umgekehrt durch das Ich, das Object durch das Subject, das Seyn durch das Denken. Der transscendentale Idealismus hatte auf diese Weise das Jenseits des Dings an sich in die *a priori* synthetische Einheit des Selbstbewusstseyns aufgenommen und wenn auch noch nicht überwunden, doch schon machtlos gemacht.

Ich bin für mich eine Thatsache, aber eine Thatsache, die ich selbst hervorbringe, die nur durch mich ist. Indem aber das Ich sich setzt, setzt es sich zunächst auch nur für sich. Ich ist also weder eine empirisch zu erwerbende sinnliche Anschauung oder Empfindung, noch ist es eine Kategorie, die vom Verstande als ein Organon des Erkennens auf irgend einen Stoff angewendet werden könnte. Ich erscheint nicht nur sich selbst, sondern ist auch der Grund seines Erscheinens. Es ist unmöglich, dass für das Ich irgend etwas sey, was es nicht für sich setze. In unendlicher Actuosität ist Ich die reinste Autonomie und Autarkie. Raum und Zeit, Materie, die Natur überhaupt, empirische andere Ich's, deren auch sinnlich wahrnehmbare Handlungen, sind für das Ich nur durch es selbst. Sie haben keine Objectivität, wenn Ich sie ihnen nicht giebt. Ich kann, weil es das Subject ist, nur sich selbst Object seyn. Indem Ich das Audere seiner selbst für sich als sein Anderes setzt, hört es auf, ein Anderes zu seyn. Es wird als nicht Ich aufgehoben und dem Ich gleichgesetzt. Absolut ist der Gegensatz nur ein scheinbarer und das Nicht-Ich nur der unendliche Anstoss für die Thätigkeit des schlechthin spontanen Ichs.

In der ersten Ausgabe seiner Vernunftkritik war Kant, wie schon öfter erwähnt, diesem Idealismus nicht selten ganz nahe gewesen, allein in den Prolegomenen, in der zweiten Ausgabe und in der Streitschrift gegen Eberhard hatte er immer mehr davon abgelenkt. Vom Standpunct einer abstracten Consequenzmacherei kann man ihm dies zum Vorwurf wenden; ja man kann es pragmatisch-psy-

chologisch noch aus anderweiten Gründen erklären. Allein es war auch wohl ein Vernunftinstinct, welcher Kant davon zurückhielt, die Subjectivität als Extrem zu nehmen und in diesem Betracht kommt ihm jene Halbheit billig zu Gute. Im Selbstbewusstseyn sah er freilich nur das identische Band der Vorstellungen, wogegen es Fichte als das productive Princip des Vorstellens selbst fasste, denn das Selbstbewusstseyn ist in der That der Grund des Bewusstseyns, die Wirklichkeit, durch welche es erst möglich wird. Bewusstseyn, Wissen von Etwas, ist nur, wo das Subject nicht blos vom Object, dem ihm Anderen unterschieden und mit ihm unmittelbar durch das Empfinden identisch ist, sondern wo es selbst vom Gegenstande sich unterscheidet, weil es sich von sich selbst in sich unterscheidet. Der Unterschied von Anderem ist demnach ein durch den Unterschied von sich als gewusster vermittelter. Sonst würde er ein nur äusserlicher oder auch ein nur empfundener seyn. Diese Consequenz, die Objectivität als ein Moment der Subjectivität aus dieser selbst abzuleiten, war unvermeidlich. Daher musste sowohl Reinhold mit seiner Theorie des weder ob- noch subjectiven Bewusstseyns, als auch Beck mit seiner Standpunctlehre von der Thatsache des ursprünglichen Vorstellens von der Klarheit der Fichte'schen Exposition sich überwunden fühlen. Fichte konnte nicht nur aus dem Einen Ich durch die Bestimmbarkeit des Ichs vom Nicht-Ich und des Nicht-Ichs vom Ich den Gegensatz der theoretischen und praktischen Vernunft ableiten, während bei Kant die praktische nur als Supplement zur theoretischen hinzutrat; er konnte nicht nur die ästhetische Urtheilskraft systematisch im Gange der theoretischen Vernunft, sondern auch die Kategorieen als Bestimmungen des vom Empfinden und Vorstellen zum Einbilden und Denken sich entwickelnden Selbstbewusstseyns, als nothwendig auseinander folgende Thathandlungen desselben, als Stufen des Processes der von sich aus und in sich zurückgehenden Intelligenz genetisch darstellen. So erreichte er jene

organische Gliederung, von welcher Kant weit entfernt war, wiewohl er selbst den Grund dazu gelegt, sich jedoch immer in der lässlichen Weise eines Erzählenden und Reflectirenden gehalten hatte.

Dies Dringen auf Methodik, diese dialektische Kunst des Ableitens des Vielen aus Einem, diese eine verzagende Entwicklungsfähigkeit Fichte's erschreckte die Kantianer, nicht blos den Rest der Wolffianer, nicht blos das Heer der Nicolaiten. Sein Terrorismus, Alles nur aus dem Begriff des Selbstbewusstseyns in streng logischer Folgerung zu schöpfen und die ganze grosse Welt unter die Kategorie des Nicht-Ich zu setzen, erschien besonders denen als ein Wahnsinn, welche den Begriff des Dinges an sich schon gar nicht mehr in der idealen Bedeutung des Noumens, sondern bereits in der dogmatischen der gemein empirischen Gegenständlichkeit zu nehmen sich gewöhnt hatten. Namentlich wuchs dies Geschrei, als Fichte nach einander den vermeintlichen Riesen Änesidemus erlegte; als er Schmidt niederwarf; als er Beck zurückwies; als er in seinem Naturrecht, noch ehe das Kant'sche erschien, eine Anwendung der Wissenschaftslehre machte. Dass das Wissen nur das Wissen sollte zum Gegenstand haben können, schien Vielen doch eine zu harte Zumuthung. Man missverstand die Absolutheit des Ich's, nahm es im empirischen Sinn als individuell und insinuirte der Wissenschaftslehre den Egoismus, woran Fichte nie gedacht hatte und was die bitterste Verachtung dieses Völkleins, das über Speculation mitzusprechen die Frechheit hatte, in seiner erhabenen Seele erregte. Demnach gab er sich die Mühe, im Philosophischen Journal eine mehr populär gehaltene neue Darstellung der Wissenschaftslehre mitzutheilen, die ein Meisterstück von Auseinandersetzung ist und in deren Eingang er auch sein Verhältniss zu Kant scharf, freimüthig und bescheiden angiebt.

Unterdessen war auch seine Sittenlehre erschienen und der rüstige Schullehrer Forberg schrieb für das Journal den bekannten oder vielmehr berüchtigten kleinen Aufsatz

über die Entwicklung des Begriffs der Religion, worin er nachzuweisen suchte, dass der Begriff Gottes, um lebendige Gegenwart zu haben, für uns in den Begriff der moralischen Weltordnung sich verwandeln müsse. Dies war wiederum eine Consequenz des Kant'schen Systems, in welchem freilich überall die theistische Vorstellung von Gott beibehalten, in der That aber für Gott nicht der geringste Spielraum gelassen wird, auf willkürliche Weise in die Natur und Geschichte, welche von ihm selbst durch eigenthümliche Gesetze organisirt sind, einzugreifen. Das Sollen des kategorischen Imperativs war das *actu* gegenwärtige Absolute, Göttliche und der Begriff eines Ideals die Vorstellung Gottes als Weltrichters, die Theilnahme an kirchlicher Gemeinschaft waren nur Vehikel für den reinen moralischen Vernunftglauben. 1798 im ersten Stück des Journals wurde Forberg's Aufsatz gedruckt. Fichte leitete ihn durch einen andern, der aller schroffen Auffassung vorbeugen sollte, ein „über den Grund unseres Glaubens an eine moralische Weltordnung." Es erfolgte die Anklage des Atheismus, deren specielle Geschichte uns hier nichts angeht. Man lese sie in Fichte's von seinem Sohn herausgegebenen Leben nach, wo auch zum Theil die betreffenden Actenstücke dieses höchst merkwürdigen Processes zu finden sind, von welchen eine umfassende Sammlung wünschenswerth erscheint, zumal Alles, was Fichte in dieser Sache geschrieben hat, classisch ist. Überhaupt dürfte es doch wohl endlich an der Zeit seyn, eine vollständige, unverstümmelte Ausgabe von Fichte's Werken zu veranstalten. Die herrlichsten Abhandlungen dieses Mannes, dem die Nation so viel Dank schuldig ist, werden von Privatbesitzern als literarische Kleinodien argushaft gehütet, weil die meisten confiscirt wurden. Ja, wie viele Philosophen von Fach mögen bei uns seyn, welche im Philosophischen Journal seine originellen Abhandlungen über den Ursprung der Sprache, über Buchstab und Geist in der Philosophie oder seine witzigen Annalen des philosophischen Tons gelesen haben! O Deutschland, fürchtest du

dich, an der Macht und Kühnheit eines Fichte dich zu erbauen, vom Donnersturm seiner Rede dich zusammenrütteln, von seinen Flammenworten dich verklären zu lassen! Wie träge bist du doch, für deine grossen Geister nicht einmal das Nothdürftige, geschweige das Nothwendige zu thun!

Durch Zureden wurde Kant jetzt bewogen, um einem möglichen Rückschlage der Consequenz von der Anklage des Tochtersystems auf das Muttersystem vorzubeugen, im Intelligenzblatt der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung, 1799, 109, in Folge einer im Namen des Publicums von einem Recensenten an ihn ergangenen Aufforderung, zu erklären, dass die Wissenschaftslehre mit der kritischen Philosophie nichts gemein habe. Er habe früherhin Fichte selbst brieflich gerathen, solche Spitzfindigkeiten zu lassen und seine gute Darstellungsgabe zum Nutzen der Kritik zu verwenden. Vornämlich kränkte ihn auch der Umstand, dass so viel von der Vollendung der Transscendentalphilosophie die Rede war und er erklärte daher, dass er nicht blos eine Propädeutik zu derselben, sondern das System selbst geliefert und das vollendete Ganze desselben für das beste Merkmal der Wahrheit der Kritik gepriesen habe. Die Wissenschaftslehre erklärte er gleich im Anfang für reine Logik, welche von allem Materialen des Erkenntnisses abstrahire. — Fichte äusserte sich hierüber in einem ostensibeln Schreiben an Schelling, mit dem er damals noch in gutem Vernehmen war und ihn für seinen Commentator hielt, ebendort, No. 122 (Fichte's Leben II, 177 ff.), und erklärte den Vorgang zuletzt philosophisch-psychologisch, ganz richtig in folgenden denkwürdigen Worten: „Es ist in der Regel, lieber Schelling, dass, indem die Vertheidiger der vorkantischen Metaphysik noch nicht aufgehört haben, Kanten zu sagen, er gebe sich mit fruchtlosen Spitzfindigkeiten ab, Kant dasselbe uns saget: in der Regel, dass, während jene gegen Kant versichern, ihre Metaphysik stehe noch unbeschädigt, unverbesserlich und unveränderlich für ewige Zeiten da, Kant dasselbe von der

seinigen gegen uns versichert. Wer weiss, wo schon jetzt der junge feurige Kopf arbeitet, der über die Principien der Wissenschaftslehre hinauszugehen und daher Unrichtigkeiten und Unvollständigkeit nachzuweisen versuchen wird. Verleihe uns dann der Himmel seine Gnade, dass wir nicht bei der Versicherung, dies seyen fruchtlose Spitzfindigkeiten, und wir würden uns darauf sicherlich nicht einlassen, stehen bleiben, sondern dass Einer von uns, oder, wenn uns dies selbst nicht mehr zuzumuthen seyn sollte, statt unserer ein in unserer Schule Gebildeter dastehe, der entweder die Nichtigkeit dieser neuen Entdeckungen beweise, oder, wenn er dies nicht kann, sie in unserem Namen dankbar annehme.“ Will man von dem Process, welcher in Fichte jetzt vor sich ging, ein vollständiges Bild haben, so muss man wiederum seinen Briefwechsel mit Reinhold aus dieser Zeit lesen. Die Klarheit und Besonnenheit, welche er hierbei mitten im Kampf zeigt, müssen die grösste Achtung für ihn einflössen und selbst, wenn er bitter wird, versöhnt er durch den grossen Styl, worin er es ist. Die stärkste Aeusserung dieser Art über Kant ist folgende, durch den Zusammenhang sogleich mild erscheinende; 1799, an Reinhold (Fichte's Leben II, 302): „Es ist ein gerechtes und weises Gericht, dass Männer, die durch Halbheit ein gewisses Ansehen bei den Zeitgenossen erworben, und durch dieses Ansehen die bleierne Mittelmässigkeit verewigen und den raschen Fortschritt des Zeitalters aufhalten könnten — sich zuletzt noch kräftig prostituiren müssen. So ist es Nicolai ergangen, so ergeht es jetzt Wielanden und Kanten. Dass der erstere gegen die Griechen, die grossen Italiener, einen Cervantes der Spanier, Shakspeare der Engländer, Goethe der Deutschen, nur ein mittelmässiger Dichter ist, darüber sind Sie vielleicht mit mir nicht einig, und ich würde Ihnen diese meine Meinung nur bei dieser Gelegenheit bekannt haben, dass der letztere doch nur ein Dreiviertelskopf ist, und dass es mit seiner Philosophie in der That die Bewandtniss hat, die sie wider mich behauptet, und die ich

einst sehr auseinandergesetzt, indem ich sie von Kant leugnete, geht aus seiner neuesten Erklärung sonnenklar hervor. Nun, so mögen sie sich in Gottes Namen prostituiren, damit der blinde Glaube an sie sinke und das Bessere Platz gewinne!"

Bis hierher geht das zweite Stadium im Verhältniss Fichte's zu Kant, denn er trat nun ganz auf eigene Füsse. Die Verfolgung der weiteren Berücksichtigung, die er Kant angedeihen liess, gehört nicht weiter hierher, sondern in die Geschichte der Fichte'schen Philosophie. Fichte war der grosse Mensch, in dessen kraftvoller, mit weltschöpferischem Muth ausgerüsteter Individualität der philosophirende Geist durch die härteste, weil abstracteste Entzweiung hin, zur subjectiven Versöhnung mit der Objectivität, zur Unterwerfung des Universums unter das Selbstbewusstseyn gelangte. Die objective Gediegenheit Fichte's manifestirte sich bei ihm vorzüglich politisch und religiös. Er erhob sich zum Gedanken des Volkes, zum Gedanken einer Nationalerziehung, welcher Preussen so viel verdankt, wenn die Statistiker es auch nicht mit Zahlen nachrechnen können. Kant wusste von der Glückseligkeit, wiewohl er sie als Princip streng verwarf, doch nicht los zu kommen: Fichte erreichte den Begriff des seligen Lebens. Kant wusste den historischen Christus nur als ein Beispiel des Idealen gelten zu lassen: Fichte erkannte in Christi Selbstbewusstseyn das absolut Göttliche an und gab eine philosophische Auslegung der Johanneischen Logoslehre. (Vgl. namentlich die Auseinandersetzung vom Unterschiede des historischen und metaphysischen Christus in der Beilage zur sechsten Vorlesung der Anweisung zum seligen Leben.)

Herbart.

Als Fichte in die populären Darstellungen seines Philosophirens den Kampf zu hüllen begann, den ihm das Schelling'schen System bereitete, trat Herbart auf, der in

Jena noch sein Zuhörer gewesen war, dann eine Hauslehrerstelle in Bern annahm, bis er von hier nach Göttingen, von Göttingen nach Königsberg und, nach einem anhaltenden Wirken in dieser Stadt, nach Göttingen zurückging. Herbart ist vielfach als ein Kantianer im gewöhnlichen Sinn, nur mit einigen grillenhaften Abweichungen, behandelt und man hat seinen eigenen Ausspruch, der letzte Kantianer zu seyn, in crasser Buchstäblichkeit genommen. Allein wiewohl ein unleugbarer, von Herbart nie versteckter Zusammenhang zwischen ihm und Kant da ist, so ist doch jene Auffassung eine viel zu oberflächliche, gegen welche Herbart eben so gut behaupten könnte, er sey eben Herbart und man möge, ihn zu verstehen, einstweilen alles Vergleichen bei Seite setzen. Herbart ist gewiss eine höchst energische Natur, nur dass seine Kraft sich ganz in eine aristokratische, an den Typus des *gentleman* erinnernde Haltung concentrirt, nicht, wie bei Fichte, in eine im edlen Sinn des Wortes demokratische Breite ergossen hat. Herbart ging von Fichte aus, allein schon als dieser die Schelling'sche Schrift vom Ich billigte und darin einen ansprechenden Commentar seiner Wissenschaftslehre fand, bei welchem es ihn nur wunderte, dass Schelling dies nicht auch gesagt, zeigte sich seine abweichende Eigenthümlichkeit. Durch sein Studium der antiken Philosophie, um welche Fichte, der an Spinoza und Kant genug hatte, sich nie sehr kümmerte und lieber Kriegskunst und Macchiavell studirte, erstarkte er in sich. Die Bekanntschaft, die er in der Schweiz mit Pestalozzi machte, auf den auch Fichte sehr viel hielt, unterstützte die Bildung seiner pädagogischen Neigung. Mit Schriften zur Pädagogik, wie dem ABC der Anschauung, und zur praktischen Philosophie trat Herbart zuerst auf. Später folgte die Metaphysik, zuletzt die Psychologie (1824) und eine ausführliche Entwicklung der Metaphysik (1828), von welcher er früher nur die Hauptpuncte in scharfen Umrissen gezeichnet hatte. War nun Fichte die subjective Consequenz des Kant'schen Systems, so war Herbart die objective. Nicht von Vermö-

gen, nicht vom Ich als absoluter Thatsache, sondern von Gegenständen, vom gegebenen empirischen Bewusstseyn, von der gemeinen Erfahrung geht er aus. Ein Begriff, dessen Eigenthümlichkeit wir im ersten Buch bei der Charakteristik der Wolff'schen Philosophie berührt haben, der bei Kant sich zur umfassendsten und nichtssagendsten Abstraction ausweitete, der bei Fichte eigentlich ganz verschwand, kommt daher bei Herbart wieder zum Vorschein, der Begriff des Dinges und seiner Eigenschaften. Darin stimmt Herbart mit Kant und Fichte überein, dass das Denken für sich ohne die Erfahrung von einer Natur u. s. f. nie etwas wissen würde, allein er geht aus dem Schein, den er durch die kritische Besinnung entdeckt, auf das Seyn zurück, welches, wie man schliessen muss, dem Schein zu Grunde liegt und von welchem er nur die Folge ist. Das leere Ding an sich, das bei Kant die Negation der Erkenntniss ausmacht, wird bei Herbart zur absoluten Position. In so ferne dieser Begriff aber eine Folgerung ist, muss die theoretische Philosophie von der praktischen schlechthin geschieden bleiben. Die theoretische Philosophie soll uns die Widersprüche der Erfahrung durch Berichtigung und Ergänzung erklären; die praktische dagegen hat es mit in sich bestimmten von den Begriffen der Psychologie und Metaphysik ganz unabhängigen Ideen zu thun. Das Göttliche selbst aber muss eine Voraussetzung bleiben; wir können es glauben; die Wissenschaft kann uns dafür empfänglich machen, allein es ist kein Gegenstand der Speculation.

Herbart hat Alles, was Kant begründen wollte, zu geben versucht. Er stimmt mit ihm im Anfang und im Ende überein, weicht aber in der Mitte von ihm ab und diese Abweichung ist es, welche wir hier auseinanderzusetzen haben.

Als Anfang des Erkennens setzt Herbart also die Erscheinung, wie sie in unserem unmittelbaren Bewusstseyn gegeben ist. Ohne sie würde das Erkennen inhaltslos, d. h. gar kein Erkennen seyn. Die Erfahrung als Ausdruck für

die unwissenschaftliche Erwerbung von Kenntnissen ist der Quell der Begriffe, unter welcher Benennung Herbart nicht blos, wie Kant, die abstract logischen Bestimmungen, sondern jeden Inhalt unseres empirischen Bewusstseyns überhaupt versteht. — Die Begriffe widersprechen aber einander und dieser Widerspruch übt einen Zwang auf uns, dem wir uns nicht entziehen können. Der Widerspruch der Erfahrung mit sich ist da und weil er sich uns aufdringt, müssen wir ihn anerkennen. Hierin stimmt Herbart ganz mit Kant überein, welcher in unserem Bewusstseyn auch nothwendige Widersprüche, eine Antinomik gegeben fand und, wie Kant, vermag er in der Logik, die er lediglich als formale nimmt, keine ausreichende Hülfe dagegen zu sehen. Die Logik hat es nur mit der Deutlichkeit der einzelnen Begriffe und mit ihrer reinlichen Zusammenstellung zu thun. Sie ist nach Herbart die Moral des Denkens. Sie wirkt negativ, den Irrthum, die Verwirrung zu verhüten, aber nicht positiv, die reale Wahrheit zu entdecken.

Um also das Antinomische unsers Bewusstseyns, das Widerspruchsvolle der Erfahrung, die doch das Einzige ist, von dem wir, ohne abenteuerlich zu werden, ausgehen können, aufzuheben, bedarf es einer eigenen Wissenschaft. Dies ist die Metaphysik. Eine Metaphysik hat Kant gar nicht gegeben. Er hat die Metaphysik, wie Bardili sich ausdrückte und worin Herbart ihm völlig beistimmt, psychologisirt. Der Begriff der Causalität z. B. sollte nach ihm aus der Zeit, deren das denkende Subject zum Denken bedarf, aus der Succession der Momente, begreiflich gemacht werden. Herbart hat eine Metaphysik gegeben. Sie soll die Widersprüche, die in unserem Bewusstseyn sich als gegeben vorfinden, beseitigen. Dies ist jedoch ohne eine Veränderung der Begriffe nicht möglich. Wir können sie nicht lassen, wie sie uns unmittelbar gegeben sind, denn alsdann würden wir aus dem Anfang des Erkennens und dem Widerspruch selbst nicht herauskommen. Eine Auflösung der Antinomieen gab nun Kant zwar auch, allein eine solche, die den Widerspruch unverändert liess, indem

er ihn als objective Existenz leugnete und der subjectiven Schwäche unserer Intelligenz zuschob. Wir sollten die Schuld des Widerspruchs tragen. Herbart dagegen hält die Objectivität der Erkenntniss fest. Die Veränderung hat das Geschäft der Berichtigung und Ergänzung der gegebenen Begriffe, in welchen entweder etwas ist, was nicht darin seyn sollte, oder welchen etwas fehlt, was man darin treffen sollte.

Der Widerspruch ist also zwar wirklich für uns da, allein an und für sich kann er nicht seyn. Sein Daseyn ist ein Schein. Der Schein würde jedoch nicht seyn, wenn nicht das Seyn wäre. Das Negative des Widerspruchs ist ohne das Positive einer einfachen Einheit undenkbar. Der Schein deutet auf ein Seyn. Wollen wir — und das ist das Geschäft der Philosophie — unsere Begriffe bearbeiten, wollen wir unsere Erfahrung begreiflich machen, so müssen wir das Seyende aufsuchen, was sich selbst gleich bleibt, das Unveränderliche, die absolute Position, welche als das allein Reale allen Erscheinungen zu Grunde liegt. Hier könnte man erwarten, dass Herbart einen Gang wie Spinoza einschlüge, der auch vom Schein der Modalitäten und von der Vielheit der gegebenen Attribute auf den Begriff der Einen Substanz als das alleinige Wesen zurückgeht, allein Herbart will nicht blos ein solches negatives Aufheben des Unterschiedes, sondern auch das Gesetzseyn desselben. Er fasst das Einfache sogleich in einer Vielheit; das Reale sind viele Realitäten, viele reale Wesen. Dies ist der Grund, weshalb er gegen Spinoza, abgesehen von den in ethischer Hinsicht zwischen ihnen obwaltenden Differenzen, indem nach Herbart Spinoza's Moral durchaus immoralisch ist, unaufhörlich zu Felde liegt. Die Aufhebung des Unterschiedes als eines blossen Scheines ist für Herbart so unmöglich, dass er im Gegentheil lauter ursprüngliche Unterschiede setzt. Seine Polemik gegen Spinoza ist bei ihm daher kein Eigensinn, vielmehr ein Instinct, gegen einen mächtigen Feind sich selbst zu erhalten; sie ist für ihn systematische Nothwendigkeit und es ist ein

Zeugniss für Herbart's Tiefe, dass Spinoza ihm keine Ruhe lässt, dass er immer von Neuem sich gegen ihn kehrt. Über die Herbheit, mit welcher er es thut, mag man, wie von Feuerbach geschehen, mit ihm rechten, allein den inneren Zusammenhang darf man nicht übersehen. Selbst in der Weise der Herbart'schen Kritik Spinoza's drückt sich das unendlich Antithetische beider Geister aus, denn Herbart zerpflückt immer die Ethik und zerrt ihre Einheit in lauter Einzelheiten auseinander, deren Widersprüche er uns dann triumphirend herrechnet und uns fragt, wie man doch so dürftige und selbst sinnlose Bestimmungen, in einer so barbarischen Sprache dargestellt, habe bewundern, wie man aus dem Benedictus, der doch nur ein Schüler des Cartesius gewesen, so viel habe machen können?

Herbart nimmt also mit Kant an, dass an und für sich kein Widerspruch existirt, dass er eine subjective, der Sache äusserliche Auffassung ist, allein er setzt eine objective Erklärung dieses intellectuellen Phänomens dadurch als möglich, dass er den Begriff der absoluten Position aufstellt, das an sich Gesetztseyn der Unterschiede, bei welchem wir nach einem Wie und Warum gar nicht fragen können. Sie sind. Daher ziehen ihn die Eleaten, Platon und die Skeptiker so sehr an, während Heraklit, Aristoteles und die Neuplatoniker ihn abstossen. Die Eleaten erklärten das Werden, die Veränderung, die Bewegung für eine Täuschung des gemeinen Bewusstseyns, denn an sich sey nur das Seyn, was nicht entstehe noch vergehe. Plato stellte der Erscheinung die Ideen, als das sich gleich Bleibende, wie Herbart's Ausdruck dafür substituiren würde, als die realen Wesen gegenüber und dachte bei Idee gar nicht, wie es bei uns oft geschieht, nur an himmlische Transscendenzen, sondern lediglich an das generisch Allgemeine der Dinge; er fand es nicht unter der Würde der Philosophie, von einer Idee nicht nur, wie unsere Tischler wieder sagen würden, sondern von der Idee des Tisches, des Bettes u. s. f. zu handeln, wie denn Diogenes ihn mit der Becherheit verspottete. Die antiken Skeptiker endlich sa-

gen Herbart zu, weil sie in ihren Tropen die Widersprüche des gemeinen Bewusstseyns sammelten und beschrieben, also den empirischen Ausgangspunct für die Reflexion fixirten. weshalb Herbart in seiner Einleitung in die Philosophie auch den Sextus Empirikus sehr empfiehlt, wie derselbe es in der That verdient.

Darin stimmt nun Herbart wiederum mit Kant überein, dass wir das Was, die Qualität, das Wesen der Dinge nicht zu erkennen im Stande sind. Das Reale ist unmittelbar auch das qualitativ Bestimmte. Die Qualität des Seyenden ist seine einfache Beschaffenheit, die gar nicht werden kann. Seyn, Realität, Qualität sind dasselbe, wenn wir auch die absolute Position nach verschiedenen Seiten hin bezeichnen. Da der Schein ohne ein ihm zu Grunde liegendes Seyn gar nicht wäre, so ist die Realität des Wesens vorauszusetzen oder vielmehr ist sie eine Deduction aus dem Begriff des Scheines. Und da ferner in der Erscheinung eine Mannigfaltigkeit von Widersprüchen auftaucht, so müssen wir als das Reale eine Vielheit realer Wesen setzen. Von diesen sucht jedes sich selbst zu erhalten, d. h. zu bleiben, was es ist. Es muss Alles, was es nicht ist, von sich als einem Einfachen ausschliessen, als ein Anderes abstossen. Es sucht demnach jede Störung von sich zu entfernen, obwohl dieser Begriff der Störung nur als eine äusserliche Negation zu nehmen ist, da die Qualität selbst als das schlechthin Einfache nicht negirt werden kann. Die Negation der Störung eines realen Wesens durch ein anderes und die Negation dieser Negation durch die Position der Identität des Wesens mit sich ist daher eine Bewegung, welche man sich in einem intelligibeln Raum denken muss, auf dessen Begriff sogar schon eine Analyse der Sprache führt, welche in dem ganzen philosophischen Material beständig auf räumliche Vorstellungen führt, wie selbst das Wort Substanz beweist. Vom intelligibeln Raum ist der sinnliche nur ein Nachbild, und man würde sich irren, die realen Wesen sich etwa als palpable Körperchen zu denken. Dies ist die eigenthümliche Art und Weise, wie Herbart Kant's trans-

scendentale Ästhetik, dass Raum und Zeit nur Formen der Anschauung sind, umgebildet hat. Auch nicht als Kräfte hat man die einfachen Wesen sich vorzustellen, sondern durch ihre Beziehung auf einander wirken sie in der Weise, die wir Kraft zu nennen pflegen. Herbart unterscheidet sich deswegen hier von Kant darin, dass er die Materie nicht dynamisch erklärt und ihr Attraction und Repulsion nicht als immanente Kräfte beilegt. Die einfachen Wesen bleiben uns freilich, wie das Ding an sich, unzugänglich. Wie wollten wir es doch anfangen, das Einfache zu begreifen? Wie könnten wir uns doch anmaassen, im Begriff die Sache selbst zu haben? Wie schon der intelligible Raum ein Hülfsbegriff ist, der an sich gar keine Realität hat, so sind wir noch eines anderen Hülfsbegriffs benöthigt, des der zufälligen Ansicht, d. h. des Begriffs, dass wir es wesentlich nicht mit dem wahrhaft Realen, sondern nur mit Verhältnissbestimmungen zu thun haben, welche das einfache Was selbst nicht erreichen. Die Nothwendigkeit der zufälligen Ansicht entspringt aus dem Begriff der absoluten Position und nöthigt, bei der Auffassung der zusammengesetzten Vielheit stehen zu bleiben. Die Ontologie hat es daher mit dem Problem der Inhärenz, mit dem Begriff des Dinges und seiner Merkmale zu thun. Die Synechologie untersucht den Begriff der Veränderung, welche nicht Entwicklung im Sinn eines sich stufenweise manifestirenden Dranges, sondern ein theils scheinbares, theils wirkliches Geschehen ist. Es geschieht, dass die realen Wesen in eine andere Verbindung treten. Warum es geschieht, können wir wohl fragen, werden aber nie eine Antwort darauf erhalten. Die Frage ist leer, denn das Reale hat wohl Folgen, aber keine Gründe. Die Eidologie endlich beschäftigt sich mit dem Begriff des Selbstbewusstseyns, als für welches das Geschehen zur Erscheinung wird. Hier kommt vornämlich der grosse Unterschied zum Vorschein, der zwischen Herbart und Fichte statt findet, welcher eigentlich von gar keinem Geschehen, nur von einem Handeln weiss und für welchen das Selbst nicht blos einen Reflex

der Veränderung der realen Wesen, die jedoch wieder nur ein Schein ist, sondern die absolute Position selbst ausmacht. Herbart nennt daher seine Methode die der Beziehungen, weil seine Philosophie das Empirische metaphysisch bearbeitet. Das analytische und synthetische Verfahren fällt bei ihm auseinander, und er ist in steter Sorge, die Momente der Reflexionsbegriffe, Seyn und Schein, Reales und Nichtreales, Grund- und Hülfsbegriffe, wirkliches und scheinbares Geschehen, Grund und Folge nicht mit einander verwechseln zu lassen. Kant's naive Unbesorgtheit ist bei ihm verschwunden. Herbart hat durch den steten Widerspruch, die interessantesten Probleme aufzustellen und uns nachher mit der elegantesten Geschäftigkeit doch unbefriedigt mit blossen Hülfsbegriffen, die am Ende nichts helfen, stehen zu lassen, etwas Aufspannendes, Aufreibendes, das zu ertragen eine grosse Kraft der Abstraction erfordert wird, die dann freilich, weil sie so viel zu thun findet, auch den grössten Genuss von sich hat.

Aber nicht nur, dass Herbart eine Metaphysik unternahm, so gab er auch eine Psychologie, während Kant die vorgefundene zwar zerstörte, an ihre Stelle jedoch nur eine Anthropologie in pragmatischer Hinsicht setzte, wozu er auch in so ferne berechtigt war, als seine Vernunftkritik in ihrer Folge der verschiedenen Vermögen der Sinnlichkeit, des Verstandes, der Einbildungskraft, Urtheilskraft und Vernunft psychologisch genug war. Herbart bleibt für den Begriff der Seele seiner Metaphysik getreu. Sie ist nach ihm ein in ihrem Was uns ganz unbekanntes Wesen, das, als gänzlich einfach, ohne alle besondere Vermögen gedacht werden muss. Diese Annahme verschiedener Seelenkräfte vergleicht er mit der Mythologie, welche für den Donner z. B. einen Gott des Donners erfindet. Hierin unterscheidet er sich demnach durchaus von Kant, der von Wolff und der Popularphilosophie in der Annahme verschiedener Vermögen nicht abging. Wie aber nicht Ein reales Wesen, sondern viele gesetzt werden müssen, so auch setzt Herbart in der Einheit der an sich einfachen

Seele unendlich viele Vorstellungen, welche in ihr gerade so existiren, wie die realen Wesen im intelligibeln Raum. Während nun Herbart mit der Polemik gegen die ins Unbestimmte hin zu vermehrende Vielheit von Seelenvermögen ganz Recht hat, verfällt er dennoch einem bei Weitem atomistischeren Mechanismus, welcher die productive Thätigkeit des Selbstbewusstseyns ganz und gar lähmt, die Seele ohne concrete Subjectivität, ohne durch alle Differenzen hingreifende Mitte, zu einem Schauplatz von mechanisch sich verlaufenden Begebenheiten macht und das Ich wieder, wie bei Kant, zum Begleiter aber nicht einmal der Acte der Seele, sondern des Geschehens in ihr herabsetzt. Hier hat Herbart Fichte zu sehr fallen lassen. Man begreift bei einem so redlichen Forscher, als Herbart, bei einem so gedankenvollen und gedankenstarken Menschen eine solche Geistlosigkeit nur aus der Nothwendigkeit der historischen Entwicklung, dass dem Hypersubjectivismus Fichte's sich der Hyperobjectivismus Herbart's zur Seite stellen, dass dem Ich und seinem Setzen des Nicht-Ichs das Ding mit seinen Eigenschaften, dem unendlichen Handeln des Selbstbewusstseyns das träumerische Geschehen entgegentreten musste. Es ist der höchste Widerspruch, das Geistloseste, die mechanisirte Subjectivität, auf das Geistreichste beschrieben zu sehen. Wer diesen Genuss haben will, muss Herbart's ausführliche Psychologie lesen, denn in seinem Lehrbuch dieser Wissenschaft nimmt er auf die gewöhnliche rationale und empirische Behandlung derselben so viel Rücksicht, dass seine Eigenheit darüber ganz verkürzt wird.

Die Vorstellung ist allerdings nach Herbart keine Kraft, aber sie wirkt in der Seele, wie eine Kraft, da der Begriff Kraft ja nur das Verhältuiss ausdrückt, worin Etwas zu Anderem steht. Eine Vorstellung ist etwas für sich und sucht sich daher auch selbst zu erhalten, ein Bestreben, das mit dem entgegengesetzten identisch ist, die Störung durch andere Vorstellungen von sich auszuschliessen. Die Quantität ist daher im Verhältniss der Vorstellungen

unter einander eine sehr wesentliche Bestimmung, denn, ob eine Vorstellung dem Ich als Bewusstseyn gegenwärtig ist, kommt auf die Stärke an, mit welcher sie sich gegen die Störung durch alle andere Vorstellungen selbst zu erhalten vermag. Es muss also eine Wissenschaft der Statik und Mechanik der Vorstellungen geben, die Herbart auch mit meisterhafter Virtuosität dargestellt hat (s. meine Psychologie, 1837, 265), und welche ihm allein vielleicht so gelingen konnte, weil er auch ein grosser Kenner der Musik ist. Für eine Compositionslehre sind die Töne in ihrer qualitativen an sich seyenden Differenz, zugleich wesentlich Quanta, welche disharmonisch und harmonisch nur durch ihr Verhältniss zu einander etwas sind. Herbart erinnert nun selbst, dass man unsere complicirten Begriffe, die concreten Vorstellungen eines Individuums keiner Berechnung unterwerfen könne. Ein solches Unternehmen, erklärt er ausdrücklich, müsste gänzlich misslingen; diese Unmöglichkeit aber dürfe nicht abhalten, für die Wissenschaft die allgemeinen Gesetze der Hemmung und Verschmelzung der Vorstellungen, ihrer Reihen, ihrer Wölbung und Zuspitzung, ihres Antagonismus, über die Schwelle des Bewusstseyns zu treten, zu untersuchen. Fixe Kategorieen kennt Herbart natürlich gar nicht, sondern diese entwickeln sich bei ihm als Stufenreihe der sich bildenden Vorstellung, worin eine entfernte Analogie mit Fichte's Deduction derselben. Dass Herbart die freie Selbstbestimmung der theoretischen Intelligenz bei diesem Mechanismus des Vorstellens gänzlich geopfert, ist durchaus gegen die Intention des Kriticismus, für welchen in dieser Beziehung die Fichte'sche Consequenz die nächste und richtigste war. Wenn die Vorstellung nur als Quantum betrachtet, wenn vergessen wird, dass ihre Qualität an sich wohl ihre Energie bestimmt, die wahrhafte Stärke derselben aber immer von der Freiheit des Subjectes abhängig bleibt, so dass ein und dieselbe Vorstellung nicht nur in verschiedenen Subjecten mit ganz verschiedenen anderen Vorstellungen in Verhältniss tritt, sondern auch eine ganz verschiedene or-

ganische Begleitung hervorruft, so kann man nicht anders, als den Begriff des Geistes zerstört finden. Das Geistreiche der Herbart'schen Darstellung liegt gerade darin, den Geist als das Geistlose, als einen Mechanismus behandelt zu haben. Wiewohl daher der dürftige Begriff des Geistes als eines Aggregates von Kräften bei ihm verschwunden ist, wiewohl er, namentlich im zweiten Theil der Psychologie, von zahllosen, scharfsinnigen und fruchtbaren Bemerkungen überströmt, welche noch auf lange hin anregend wirken werden, so bleibt doch im Besonderen bei ihm Alles wie in der gewöhnlichen Psychologie und er selbst ververfährt nach ihrer Weise, z. B. Umrisse zur Pädagogik §. 20 ff. Herbart's Psychologie begreift nicht den Geist, nur ein Moment desselben.

So abweichend Herbart hier von Kant ist, so abweichend ist er es auch, wiewohl er in der scharfen Isolirung des Theoretischen mit ihm übereinstimmt, im Praktischen, indem er den Begriff der Freiheit als der sich aus innerer Nothwendigkeit bestimmenden Macht leugnet. Wenn die theoretische Philosophie von der Bearbeitung der Begriffe ausgeht, in denen wir Widersprüche entdecken, so die praktische von dem Gefühl, von dem ästhetischen Urtheil der Lust und Unlust, aus welchem sich Beifall und Missfallen ergiebt. Herbart leugnet weder die Freiheit noch ihre Nothwendigkeit, aber er bestreitet den Begriff der Freiheit als den des Geistes überhaupt, in dessen Entwicklung derselbe seine Nothwendigkeit habe. Er bekämpft daher sowohl die mystische Freiheitslehre Spinoza's, als den platten Determinismus eines Romano. Das ästhetische Urtheil würde nun freilich ohne nähere Bestimmung eine blosse Relativität seyn. Damit es praktischen Werth habe, muss es ein unbedingtes werden. Solcher Urtheile giebt es jedoch nicht unendlich viele, sondern aus dem Verhältniss des Willens zu sich und zum Willen Anderer nach jenem Gegensatz der Lust und Unlust eine bestimmte Anzahl, aus denen sich die praktischen Musterbegriffe ergeben, nämlich des Rechts, das auf der Vermeidung des Streits,

auf dem Vertrage beruht, der Billigkeit, des Wohlwollens (d. i. Zutrauens, Credits, wofür Schleiermacher in seiner Ethik sogar Glauben sagt), der Vollkommenheit und der innern Freiheit, welche letztere die Bedingung der vier übrigen Begriffe, das Princip der Tugend ist. Diese Construction ist ein Analogon der Platon'schen Ethik. Jenen Musterbegriffen entsprechend gliedern sich fünf Systeme des Handelns: das System des Rechts, des Lohns, der Verwaltung, der Cultur und beseelten Gesellschaft. Wenn Kant also den Willen mehr formal bestimmte, wenn er einen Imperativ und Maximen aufstellte, aus welchen man sich in den concreten Fällen die Bestimmung selbst entnehmen sollte, so sehen wir bei Herbart gerade das Materiale des Praktischen vorwiegen. Von angeborenen Rechten kann natürlich bei ihm nicht die Rede seyn, nur von erworbenen und wir finden ihn daher auch in einer eigenen Abhandlung über die Moral und das Naturrecht viel mit der Kritik jener älteren Rechtslehrer beschäftigt, welche, wie Hobbes, auch keine schlechthin nothwendige Form des Rechts und der Sittlichkeit statuirten. Und vollends das Böse als ein dem Menschen an sich schon immanentes zu setzen, ihn als von Natur böse zu nehmen, widerspricht ihm und er hat daher einen eigenen Dialog über das Verhältniss des Guten zum Bösen geschrieben, als Daub's Judas Ischarioth erschien und dem radicalen Bösen, welches bei Kant eine Hypothese war, den ethisch irrationalen Zustand des empirischen Menschen begreiflich zu machen, noch eine Hypothese von dem aus sich selbst sich entzündenden, durch die Natur als Gift, Unform und Tod hindurchschlagenden und den Menschen zur Empörung gegen Gottes Gebot verführenden Urbösen voraussetzte.

Darin ist er aber wiederum mit Kant identisch, dass er, da wir uns den Schein wohl erklären, das Reale selbst seiner Einfachheit wegen jedoch nur voraussetzen können, eine speculative Theologie, ein Wissen von Gott für unmöglich hält. So wenig wir einen Begriff von Schöpfung haben, so wenig wir eine Kosmogonie aufstellen können,

da das Seyn von uns nicht weiter abgeleitet zu werden vermag, so wenig können wir auch einen Begriff von Gott haben, sondern nur an ihn glauben. Darin unterscheidet sich Herbart auch hier noch von Kant, dass er statt dessen praktischem Beweis für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit, dem teleologischen, den Kant als unausreichend verwarf, obwohl er ihn im Stillen sehr liebte, wieder den Primat auf diesem Gebiet einräumte. Das Existiren in sich zweckvoller Organisationen lässt sich uach ihm durch nichts Anderes, als durch die Hypothese einer absoluten, die Zweckmässigkeit wollenden Intelligenz erklären, der man dann auch die Prädicate der Güte, Weisheit, Allmacht u. dgl. geben kann. Dies ist die Art und Weise, wie der Kant'sche Gedanke eines intuitiven Verstandes bei Herbart verdämmerte.

Dass ein solches System besonders zum Pädagogischen sich hinneigt, ist begreiflich. Das Individuum ist gegeben. Das Spiel der Vorstellungen, die Reflexion des ästhetischen Urtheils beginnt in ihm. Regierung, Unterricht, Zucht sollen es leiten und zum Glied der beseelten Gesellschaft bilden, denn von eigentlichem Volksleben und von kirchlichem Gemeindeleben hat sich Herbart's System entfremdet. Es kommt ihm darauf an, im Individuum eine Vielseitigkeit des Interesses zu erregen und doch auch die Vertiefungsfähigkeit zu cultiviren. Es kommt darauf an, ihm eine gewisse Entschiedenheit, Charakter zu geben. Der Einzelne soll nach Herbart eine in sich abgerundete Totalität seyn, die das *Perpetuum mobile* ihrer Vorstellungen und Begierden mit vornehmer Grazie überschaut und lenkt.

Über sein Verhältniss zu Kant hat Herbart selbst sich ausführlich geäussert, zuerst in einer schönen Rede, die er 1811 zu Königsberg in der Aula der Universität hielt, als in derselben Kant's Büste an dessen Geburtstage aufgestellt wurde; s. Königsberger Archiv für Philosophie, Theologie u. s. w. 1811, I, 1—21. — Sodann in dem Lehrbuch der Einleitung in die Philosophie und in der grösseren Psychologie gelegentlich an einer Menge von Stellen. — Endlich

ausfühlich und sehr gründlich in dem ersten historischen Theil der allgemeinen Metaphysik §. 32—39, 56—59, 82—110, 150—60. — Mit diesem Werk hatte er, wie er selbst erklärte, seine philosophische That vollbracht. Wenn er noch eine Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften der Hegel'schen entgegenstellte, so that er dies mehr aus Gefälligkeit für die Geschäftsleute, ihnen vom Tisch der Speculation auch ein Brosamen Weltweisheit abfallen zu lassen und spielte daher darin mit der Wissenschaft im epideiktischen Ton eines Virtuosen der Denkkunst. Er kehrte das Hinterste nach Vorn und blieb im Durcheinander der Disciplinen seiner doch gewiss, wie ein Jongleur, der eine Kugel durch die Beine über den Rücken in die Höhe wirft und sie, ohne sie eines Blicks zu würdigen, doch vorn auffängt. — Seit er wieder in Göttingen ist, hat er sich mit kleinen Monographieen beschäftigt und die Ausbildung und Vertheidigung seiner Principien seinen nun immer nachdrücklicher auftretenden Anhängern, Drobisch, Hartenstein, Griepenkerl, Strümpell, Röer, Bobrik, Reiche, der in Göttingen eine Dissertation über Kant's Antinomieen geschrieben hat, überlassen. Chalybäus in Dresdeu macht zwischen ihnen und der über Hegel hinausgegangenseynwollenden Philosophie von Weisse und Fichte eine gewisse Vermittelung aus. (Es sind hier über das Verhältniss von Herbart zu Kant zu vergleichen: M. W. Drobisch's Beiträge zur Orientirung über Herbart's System der Philosophie, Leipzig 1834, 7—19. Die Darstellung, welche Michelet in seiner Geschichte u. s. f. 1837, I. 274 ff. gab, fand eine Entgegnung in Hartenstein's Schrift: über die neuesten Darstellungen und Beurtheilungen der Herbart'schen Philosophie, Leipzig 1838, worin sich eine sehr weitläufige Auseinandersetzung des Verhältnisses Kant's und Herbart's findet. Mehr gehört hier nicht her, denn die Literatur über den Streit des Hegel'schen und Herbart'schen Systems beginnt schon anzuschwellen und fordert ihre eigenthümliche Berücksichtigung. Der Erisapfel ist hier der Begriff des Widerspruchs. Herbart erkennt denselben an,

will ihn aber nur beseitigen in dem Sinne, dass das Wahre, das Wirkliche, das Reale, das Widerspruchlose, Einfache, mit sich Identische ist. Herbart hält daher den Widerspruch von der objectiven Existenz, von der realen Position ab. Hegel hingegen setzt den Widerspruch als ein Moment des Wirklichen in dieses selbst. Es ist nicht wahr, wenn man behauptet, Hegel gebe den Widerspruch für den Begriff des Wahren aus, d. h. er mache die Absurdität zum Element der Wissenschaft. Nach Hegel ist das Reale das mit sich Identische, allein zugleich ist es als solches oder vielmehr, weil es ein solches ist, das in sich positiv und negativ Unterschiedene und dieser Unterschied kann in seiner Bewegung als Extrem zum Widerspruch sich steigern. Als Widerspruch ist das in sich zerrissene Ganze nicht das Wahre, aber der Widerspruch kann auch, als nur ein Moment der Totalität, sich nicht erhalten, sondern geht gerade mittelst seiner Bewegung wieder als gesetzter Unterschied in die ihn ursprünglich entlassende Einheit zurück, welche in seinen sich gegenseitig aufhebenden Extremen das Thätige, sie spannende aber auch sie auflösende ist. Zuweilen, wenn Herbart über den Begriff des Werdens, der Veränderung, der Bewegung reflectirt, gewinnt es den Anschein, als wenn er den Begriff des Widerspruchs auch in jenem dialektischen Sinn fasste, aber dann ist er bei ihm doch wieder nur das Ausschliessende, dass ein Prädicat nicht zugleich ein anderes seyn kann. Daher wird, wie auch der bisherige historische Verlauf gezeigt hat, das Herbart'sche System dem Hegel'schen zwar im Einzelnen viel zu schaffen machen, aber es nicht überwinden. Herbart selbst hat die Wichtigkeit dieses Streitpunctes, der in der Kant'schen Antinomik seinen Anfang nahm, wohl erkannt und in einer eigenen Dissertation zu Göttingen sich zu zeigen bemüht, dass Hegel den Satz der Identität und Contradiction falsch verstehe. Eine gerechtere Auffassung Herbart's von Seiten der Hegel'schen Schule gab übrigens Gabler in seiner Propädeutik, I. Erlangen 1827, 176 ff. und 215 ff.)

Es würde sich hier wohl lohnen, auf die Verschiedenheit des Styls bei Kant, Fichte und Herbart einen Blick zu werfen. Kant ist reine Doctrin. Eine milde Klarheit, sanfte Bewegtheit ist ihm eigen. Zuweilen steigert sich jene bis zum haarkleibenden Scharfsinn, diese bis Declamation, welche den Rednermantel in schulgerechte Falten schlägt. — Fichte hatte drei ganz verschiedene, durchaus prägnante Stylarten: die deductive, welche im Schuppenharnisch der scharfen logischen Ableitung auftrat; die oratorisch-didaktische, welche die Philosopheme in erhabener Feierlichkeit und doch mit verständiger Ruhe auseinandersetzte und die Zuhörer zur nachhaltigen Innigkeit der Auffassung heranbeschwor; endlich die polemisch vernichtende, worin er als ein speculativer Zeus das Otterngezücht der literarischen Sykophanten, wie Nicolai, das speculative Unvermögen, wie Schmidt, in den Hades der Verstandlosigkeit hinabschleuderte. — Herbart ist in der Darstellung auch vielförmig. Abhandlungen, Reden, Kritiken, Briefe, Dialoge, Systeme, Alles steht ihm zu Gebot. Ein nie versagender Ausdruck macht ihm das Schreiben leicht. Das Charakteristische seiner Schreibart aber ist das Auflösende, die punctualisirende Discretion aller Continuität. Wie seiner metaphysischen Weltanschauung die unbestimmmte Vielheit der realen Wesen; seinem Begriff vom Geist die der Vorstellungen, seinem Begriff vom Staat die unbestimmte Vielheit der Individuen zu Grunde liegt, und wie sich die Wesen, Vorstellungen und Individuen durch das Streben nach ihrer Selbsterhaltung stören, indem sie im intelligibeln wie im körperlichen Raum unvermeidlich aufeinander treffen, so ist auch in Herbart's Styl eine eigenthümliche Unruhe, was man mit dem Platonischen Ausdruck eines eiferartigen Wesens bezeichnen möchte. Jeder Satz stellt sich für sich mit herausfordernder Geberde hin. Die Form der Frage herrscht vor. Alles lockert sich auf. Mitten in die syllogistische Verkettung bricht mit einem Mal die subjectivste Willkür und wirft uns in die Verlegenheit, einem herrischen: ob es erlaubt sey, dies oder jenes zu denken, ob

man sich wohl die Befugniss gestatten dürfe, dies oder jenes anzunehmen? nicht sogleich Rede stehen zu können. Unsere Erfahrung soll uns durch Begriffe verständlich gemacht, soll durch Bestimmungen verbessert werden, die uns neue Räthsel scheinen. Die Kraft des Widerspruchs drängt oder richtiger schleicht sich in unsere gewöhnlichen Vorstellungen wie eine Schlingpflanze ein, die sich durch die Fugen eines Gebäudes zwängt und dasselbe endlich zu sprengen droht. Herbart hat daher auch das Eigenthümliche, dass er immerfort darauf reflectirt, wie es wohl im Bewusstseyn seines Lesers aussehe. Er unterhandelt beständig mit ihm. Nach dem Eindruck, den er mit diplomatischer Feinheit hervorbringen will oder hervorgebracht hat, modificirt er die Tonart seines Styls ins Unendliche hin. Er ist unerschöpflich an pädagogischen Manipulationen, weil er keine inhaltsvolle, nur eine formelle Selbstbestimmung voraussetzt und der Begriff der Aufmerksamkeit für ihn deswegen ein ausserordentliches Gewicht hat.

Es wird uns nach dieser Auseinandersetzung wohl einleuchten, warum Herbart mit Spinoza nicht nur, sondern auch mit Fries sich nicht vertragen kann. Der Spinozismus kennt nur Eine Substanz, die in ihrer Absolutheit alles Andere, was wir in ihr unterscheiden, zum Accidentellen, zur Modification heruntersetzt. Herbart dagegen hat Spinoza's Inconsequenz, den Satz, dass jedes Ding in seinem Seyn zu beharren strebe, zum Princip gemacht und seiner Welt ein Gewimmel von Substanzen zur Basis gegeben. Mit Fries aber collidirt er gewissermaassen, denn auch Fries gesteht der Logik eine nur negative Bedeutung zu, hebt die Naturwissenschaft hervor, begründet die praktische Philosophie durch eine ästhetische Werthgebung der Dinge und lässt schliessich von Gott nur ein Glauben, nicht ein Wissen zu. — (Wenn Hartenstein (Die Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik XXVIII) zu verstehen giebt, dass Herbart die von Napoleon nach seiner tiefsinnigen Äusserung gegen Mongé gesuchte Welt der Details entdeckt habe, so glauben wir, dass Napoleon an

den realen Wesen getadelt haben würde, dass sie ihm über den Newtonianismus, den er überwinden wollte, doch nicht hinweghülfen, sondern wieder in ihn zurückfielen. Der Gedanke Napoleon's scheint uns vielmehr auf das zu gehen, was man neuerdings die Idealität der Materie genannt hat.)

Schopenhauer.

Das Selbstbewusstseyn als das allein Wahre setzt alles Wirkliche nur als sich und durch sich. So Fichte. — Das Wahre ist nur das Ding an sich, das aber nicht ein blos negativer Begriff, sondern der positive des realen Wesens ist. Die Realität ist aber nicht nur ein Wesen, sondern die absolute Position ist die Vielheit realer Wesen, von denen an sich keines vor dem andern etwas voraus hat. So Herbart. — Das absolute Ich ist nur eine Abstraction; concreter Weise existiren viel Ich. Das Reale schlechthin ist nur eine Abstraction; concreter Weise existiren so viel Realitäten, als Qualitäten. — Das Subject erschafft dort aus seiner Thätigkeit selbst alle Objectivität und setzt sich dazu nur den Anstoss einer Selbsthemmung voraus. Hier ist das Object das an und für sich Fertige. Es wird nicht hervorgebracht. Es ist. Das Seyende hat keinen Ursprung. Das Ich ist das Bewusstseyn, in welches die Bewegung der realen Wesen sich reflectirt, worin das ursprüngliche Geschehen als Vorstellen geschieht. Das Ding einerseits, die Vorstellung andererseits sind das Thätige. — Allein Subject und Object, Ich und Anderes, Erkennen und Seyn, sind nur in ihrer D o p p e l b e w e g u n g mit einander, was sie sind. Object ohne Subject ist kein Object. Damit Etwas als Gegenstand erscheine, muss ein Erkennendes da seyn, dem es erscheint. Hieraus folgt, dass die Existenz des Subjects die des Objects b e d i n g t. Die Natur z. B. könnte seyn. Wenn aber nicht der Mensch wäre, dem sie als Natur erschiene, so wäre sie nicht objectiv. Das blosse Daseyn eines Dinges macht es noch

nicht zum Object. Das Erkennende aber, das Subject, setzt auch sogleich sein Anderes, das Object. Daraus ergiebt sich dann allerdings, dass die absolute Sache selbst nur Eine ist, welche in der Gestalt des Subjectiven und Objectiven gesetzt wird, denn ob ich das Erkennen oder ob ich die Gegenstände beschreibe, auf die es sich richtet, ist dasselbe. Wenn ich den Schlund, den Magen, die Eingeweide erkenne, so erkenne ich in diesen Objecten das, was subjectiv als Hunger empfunden wird. Nun ist aber das Subject Subject nur durch Spontaneität; diese ist Selbstbestimmung, ist Wille; der Wille allein ist daher das wahrhafte Absolute. Wenn Kant nicht im Theoretischen, sondern im Praktischen die Lösung der Welträthsel fand, wenn er im Willen, in der Freiheit das Vermögen erblickte, eine Reihe von Handlungen aus sich anfangen zu können, also diejenige Causalität, die zugleich der Begriff ihrer selbst zu seyn vermag, so muss die Consequenz gemacht werden, dass der Wille selbst im Grunde das so viel gesuchte, unbekannt seyn sollende Ding an sich ist. Dass Kant diese Consequenz nur bis auf einen gewissen Grad machte, kann nicht abhalten, sie vollständig zu machen. Die Erkenntniss, das Vorstellen, ist dem Willen, d. h. dem wahrhaft Subjectiven, als ein aus ihm erst folgendes Moment untergeordnet. Die in der Schulphilosophie gäng und gäbe Weltanschauung, den Willen als das Secundäre, die Erkenntniss als das den Willen Bedingende anzusehen, ist völlig umzukehren. Ist der Wille das Erste, so ist mit Einem Male Einheit in der Welt. Wie aus dem Denken das Reale hervorgehen soll, ist immer ein Problem gewesen, aber der Wille, die schlechthin sich selbst besimmende Macht, reicht wohl dazu aus. Das Vorstellen ist nur ein Setzen dessen, was an sich für uns als Gegenstand existirt und Kant hat daher in seiner Erkenntnisstheorie allerdings mit der Behauptung völlig Recht, dass unser Erkennen nur auf Erscheinungen geht. Wille und Vorstellung sind daher die Elemente, in denen sich der Begriff der Welt bewegt; nicht nur ein subjectiver Idealismus, der die Realität

als ein Bild aus sich projectirt; nicht nur ein objectiver Realismus, der die Idealität nur negativ darin besitzt, dass er vom Begriff der realen Wesen und ihrer Bewegung im intelligibeln Raum den Gedanken der Sinnlichkeit abhält; sondern ein realer Idealismus ist das Wahre.

Der Urheber dieser eigenthümlichen Vollendung des Kant'schen Systems ist sein Landsmann, in Berlin auch ein Zuhörer Fichte's, der Danziger Arthur Schopenhauer, ein Sohn der berühmten Schriftstellerin dieses Namens. Er lebt in Frankfurt am Main. Zu Rudolstadt 1813 gab er zuerst eine Schrift: über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, heraus. Schopenhauer wollte die Specification des Grundes in der Homogeneität seines Begriffs aufsuchen. Er wollte nicht so von Grund überhaupt gesprochen wissen, sondern, abgesehen von der metalogischen Begründung, wie er es nennt, die Dependenz in der Empfindung der Sinnlichkeit; die Causalität, als das Werk des anschauenden Verstandes, worin im Verhältniss von Ursach und Wirkung nach ihm auch der Begriff der Endlichkeit liegt; und die Begriffe der Vernunft als Grund und Motiv zu etwas unterschieden wissen. — Ein Beispiel hierzu gab er in seiner Abhandlung: über das Sehen und die Farben, Leipzig 1816. — Ebendort gab er 1819 sein vortreffliches auch stylistisch ausgezeichnetes Werk: die Welt als Wille und Vorstellung, heraus. Im Anhang desselben lieferte er von seinem Standpunct aus eine sehr gründliche nur öfter zu unnachsichtige, von der individuellen Entwicklung Kant's zu sehr abstrahirende Kritik des Kant'schen Systems. — Das Werk selbst wiederholte in seinem ersten Dianoiologischen Theil die Lehre vom Satz des zureichenden Grundes. Es ruft sich dabei unwillkürlich die Erinnerung zurück, dass Berkeley sich auch, wie Schopenhauer, mit der Theorie des Sehens beschäftigte, was uns immer nur die Erscheinung der Objecte, nie unmittelbar diese selbst darstellt. — Der zweite Theil, der physische, beschrieb die Objectivation des Willens, seine Entäusserung zur unendlichen Gestalten-

reihe der Natur. — Der dritte, ästhetische, betrachtet die Platonische Idee und die Kunst, d. h. dasjenige Vorstellen, was sich über den Fluss der Erscheinungen, worin das mit sich unbekannte Vorstellen steht, zum ewigen Vernunftgrunde der Dinge emporgehoben hat. Genie und Wahnsinn sind eben darin mit einander verwandt, dass sie für ihre Anschauungen von der unmittelbaren Umgebung nicht bedingt werden. Sie sind Seher, in eine andere Welt verloren. Was Schopenhauer hier über die verschiedenen Künste sagt, ist neu und schön und zeugt von einem sehr feingebildeten, an Shakspeare's und Goethe's Werke vornämlich grossgezogenen Geschmack. — Der vierte ethische Theil stellt den Willen dar, wie er, nach vollbrachter Selbsterkenntniss, sich als Bejahung und Verneinung verhält. Nämlich das Wollen als Wollen von diesem und jenem, als zufälliges und endliches, kann den Menschen im tiefsten Innern nicht befriedigen. Es erzeugt eine nur vorübergehende Ruhe, keinen Frieden. Der alte Sättigung heischende Zustand erneut sich durch jede Sättigung. Die meisten Menschen leben freilich im Wechsel der Begierde und der nach ihrer Stillung quälenden Langenweile. Seligkeit aber, welche über dies Elend hinaus ist, kann der Mensch nur dadurch erlangen, dass er seinen Willen selbst negirt. Der Wille muss sich gegen sein Wollen, in sofern es das negative ist, negativ verhalten. Wie das Vorstellen in der Platonischen Idee vom Strom der vorüberrauschenden, vergänglichen Bilder zum Schauen des Unwandelbaren und seines entzückenden Sternenglanzes sich erhebt, so muss auch das Wollen des Endlichen sich selbst aufheben und von seiner rastlosen Pein zum Wollen des Ewigen sich aufschwingen. Diese Negation ist somit absolute Affirmation, ein Act, der sehr wohl als Gnadenwirkung, als göttliche Wiedergeburt gefasst und dessen perennirende Existenz am Vollkommensten in Christi Leben angeschaut werden kann. Jene Nichtigkeit des Wollens haben die Indischen Büsser, die Stifter von Mönchsorden, haben die Fürsten, welche nach vielen Schlachten

und Staatsactionen Schwert und Krone mit der Capuze vertauschten, tief gefühlt. Dies letzte Buch ist mit einer tiefen weltverachtenden Bitterkeit und mit einem grandiosen, genuinen Mysticismus geschrieben. Eine klosterreife Lebensmüdigkeit gattet sich darin mit Timon'scher Herbheit, ein heroischer Leidensmuth mit einer weichgeschaffenen, für alles Elend zart empfänglichen Seele, die auch dem Selbstmörder nicht zürnen kann. Dies Buch ist zwar nach unserer Meinung das philosophisch nicht so entwickelte; es ist mehr eine Lebensansicht, aber ein erhabenes erschütterndes Gedicht.

Kant hatte für den reinen Willen, ihn zu erfüllen, das Material der Sinnlichkeit, so zu sagen, die Versuchung, nothwendig gehabt. Schopenhauer ekelt dies stete sich Bedingenlassen an und er stösst mit verächtlichem Fusstritt die ganze impetuose, anfdringliche Sinnlichkeit weit von sich. Mit Einem Sprung ist er in dem lautern Willen, der Nichts mehr will. Die Vernunft als solche kann eben so gut einen Tyrannen als einen Weisen bilden. Er bestreitet Kant, die Vernunft als Princip der Freiheit anzusehen. Sie ist ihm ein an sich indifferentes Werkzeug, das dem Verbrecher, dem Bösewicht so gut als dem Menschenfreund dienen kann. Uberhaupt hält er nichts von der sogenannten praktischen Philosophie und vermag Kant's Rechts- und Tugendlehre keinen Geschmack abzugewinnen. So kommt er denn zuletzt auf einen Magismus des Wollens und nennt *jedes individuelle Streben*, jede subjective Entwicklung, auch wenn sie des Selbstbewusstseyns entbehrt, Wille. Pflanzen und Thiere gestalten sich aus einem Willen heraus; der Sumpfvogel schafft sich aus demselben lange schreitende Füsse und reckt den scharf geschnäbelten Hals weit aus u. s. w. Dies Paradoxon hat er 1836 in der Schrift: der Wille in der Natur, ausgeführt. Wird das selbstbewusste Erkennen nicht als ein nothwendiges Moment des Wollens, das Denken nicht als Bedingung des praktischen Verhaltens gesetzt, so kann *alle* natürliche *organische* Triebkraft, alle

unbewusste Zweckthätigket als Wille erklärt werden. Gegen solche Vermischung des Geistigen mit dem Natürlichen wird Kant ewig Recht behalten und aller Aufwand von Geist und Kenntniss kann Schopenhauer nicht helfen, diese Caprice zur Nothwendigkeit der Wissenschaft zu stempeln. Am wenigsten kann es ihm helfen, in dem oscillirenden Ausdruck der Sprachen, in den ohne philosophische Kritik gebrauchten Ausdrücken von Physiologen und Zoologen, endlich gar in den noch sehr zweideutigen Übersetzungen Indischer und Chinesischer Dogmen und Philosopheme eine Bewährung seiner Ansicht zu finden. Selbst die Zauberei hat er als Beleg herangezogen, weil in ihr oftmals der Wille als solcher als das eigentlich Energische, über Raum und Zeit hinaus, auf das scheinbar Undurchdringlichste doch Wirkende angesehen wird. Diese Bedeutung der Zauberei als eines praktischen Idealismus und seine Stellung in der Religion als einer Stufe der Naturreligion kann man des Weiteren in der zweiten Abtheilung meiner Naturreligion 1831 entwickelt finden. Allein auf den Wierus, auf die Hexenprocesse sich zu berufen, ist zu viel und man muss Schopenhauer vorwerfen, die Zauberei zwar verstanden, aber doch nicht genug verstanden zu haben.

Mit diesem grüblerischen, naturliebenden, kunstentzückten, quietistischen Mysticismus als der höchsten Anstrengung der Subjectivität, den Kant'schen Dualismus zu überwinden, endigt nun eigentlich die Geschichte der Kantschen Philosophie. Eine weitere unmittelbar mit ihr, nicht durch eines dieser Medien zusammenhängende Consequenz ist nicht denkbar. Die synthetische Einheit *a priori* ist:

erstens zur Absolutheit des Selbstbewusstseyns geworden, als des das Ding an sich in sich selbst aus sich setzenden;

zweitens zur Absolutheit des Dinges an sich in der Voraussetzung der Vielheit realer Wesen;

drittens zur Absolutheit des Willens, der aus der Objectivation seiner selbst, aus der intuitiven Contemplation

und der Zerstreuung der Endlichkeit in sich als in die mit sich versöhnte Ewigkeit zurückkehrt.

Fichte nimmt den phänomenologischen Anfang; Herbart die metaphysische und praktische Mitte; Schopenhauer das ethisch-religiöse Ende ein. Der erste ist der schlachtenselige Ritter; der zweite der umsichtig vermittelnde Diplomat; der dritte der melancholische, mit geistvoller Ironie in sich hineinlächelnde, von Schmerz und Wonne zerrissene Eremit der Kant'schen Philosophie.

Alle drei sind aber darin identisch, dass sie das gewöhnliche Erkennen nur als Erscheinung nehmen und durch ihre ethische Tapferkeit ihrer skeptischen Stimmung das Gleichgewicht halten; so wie darin, dass sie in ihrer wissenschaftlichen Tüchtigkeit, Gewissenhaftigkeit und Reinlichkeit würdige Nachfolger Kant's, Zierden unserer philosophischen Literatur sind.

Schelling, Baader, Daub.

Doch mag es erlaubt seyn, mit wenigen Strichen noch den Gang anzudeuten, welchen die fernere Polemik gegen Kant, ihn zu überwinden, bei uns genommen hat, obwohl diese Entwicklung Fichte schon zur Voraussetzung hat und deswegen in der Geschichte dieser Systeme selbst dargestellt werden muss. Überhaupt würde sonst ein schlechter Progress ins Unendliche von Schrift zu Schrift möglich seyn. Der allgemeine Zusammenhang ist übrigens schon oben da gewesen und es bedarf nur noch einiger Notizen als eines literarischen Leitfadens, um von dem Punct aus, wo wir angelangt sind, dem Leser die Brücke in den weiteren, anderswo abzuhandelnden Verfolg dieser Geschichte zu geben.

Schelling trat zuerst nach einer jetzt ziemlich verschwundenen Brochüre über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt 1795 ganz im Sinne des Fichte'schen Idealismus mit einer Abhandlung: vom Ich oder dem

Unbedingten in unserm Wissen, auf. Auffallend ist es, dass er Fichte's dabei nirgends erwähnte, sondern seinen Versuch mit ausdrücklichen Worten in der Vorrede als einen solchen bezeichnete, der die *höheren Principien* zur Ableitung der transscendentalen Aesthetik und Logik und zur Vereinung der praktischen Philosophie mit der theoretischen unter Einem Gesichtspunct, die man bei Kant vermisse, zu geben beabsichtige. Die erste *Revolution* in der Philosophie sey gewesen, da man als Princip alles Wissens Erkenntniss der Objecte aufstellte. So sey man denn von Object zu Object, aber nicht von Princip zu Princip gegangen. Die zweite Revolution werde die gänzliche Umkehr dieses Standpunctes, d. h. also, das Ausgehen vom Subject seyn. — Noch in demselben Jahr schrieb er für das Niethammer'sche Journal die herrlichen Briefe über: Dogmatismus und Kriticismus, worin er der breitspurigen Zerfahrenheit und hypothetischen Zagheit des ordinairen Kantianismus gegenüber die concentrische Gediegenheit, naive Selbstgewisseit und Kummerlosigkeit des Spinocismus geltend machte. — 17$\frac{96}{97}$ schrieb er für dasselbe Journal ausser einer neuen Deduction des Naturrechts und einer sehr liberalen Abhandlung: über Volksunterricht und Offenbarung; die allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur (mit einigen Auslassungen nebst den beiden zunächst vorhergenannten Aufsätzen unter dem Titel: Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre in den, wie Alles von Schelling, auch Fragment gebliebenen Gesammelten philosophischen Schriften, 1809, 201 — 340 abgedruckt). In diesen leicht und sicher hingeworfenen Skizzen zeigte Schelling dem Vulgus der buchstäbischen Kantianer, wie wenig sie Kanten im Grunde verständen, und wie weit sie von seiner ursprünglichen Intention abgeirrt seyen. — Indem er ihnen aber in Fichte'scher Weise darthun wollte, was sie denn eigentlich, um in höherem Sinne Kantisch orthodox zu seyn, unter Verstand und Vernunft, unter Postulaten und Antinomieen u. s. w., zu denken hätten, philosophirte er sich unvermerkt

aus dem Fichtenismus selbst heraus. Diese Periode Schelling's ist gewiss die schönste seines ganzen Lebens gewesen. Es überkam ihn eine grosse Ahnung nach der andern. Mit heiterem Enthusiasmus stürzte er sich in jede neue Wendung des Erkennens. Er muss einem Ideenkatarakt geglichen haben. Man jauchzt auf bei der Keckheit, mit welcher er im Selbstgefühl der Wahrheit mit den Gegnern umspringt. Oft wirrt in ihm ein Gedankengewoge, allein einzelne Blitze machen es doch anziehend. Es scheint als wäre er von dem Gedanken, mit welchem er Epoche machte, allmälig überrascht worden. In der Schrift über die Weltseele z. B. kann man das Wachsthum des Begriffs des Organischen, wie Kant denselben aufgestellt hatte und die Zurückweisung des Begriffs des Mechanismus in seine Schranken schrittweise verfolgen. Noch im System des transscendentalen Idealismus wandelte er in der praktischen Philosophie, im Begriff der Verfassung und im Begriff der ästhetischen Anschauung, ganz auf Kant'schen Wegen. Aber, wie Hegel ihm und Fichten zeigte, die Grundanschauung war schon eine ganz andere geworden. Das Object war frei neben das Subject, der Realismus neben den Idelismus, die Natur neben die Geschichte getreten. Beide sich entgegengesetzte Begriffe waren im Begriff des sich in ihnen producirenden weder realen noch idealen, sondern indifferenten Absoluten, dem absoluten Subject-Object, aufgehoben. Spinoza's Substanz war mit dem Fichte'schen Ich und Nicht-Ich vermählt. — Dies ist die Wahrheit und der Ruhm, diese Bestimmungen gefasst zu haben, wird Schelling, wie sehr er auch durch Neid sich moralisch compromittire und durch ein immer unerfüllt bleibendes Ankündigen der Veranstaltung der letzten Revolution der Philosophie sich gemach um allen Credit bringe, ewig verbleiben und die Entdeckungen von Magis Amica *Veritas*, d. h. vom Kirchenrath Paulus in Heidelberg, die er zu Bremen 1835 herausgab, unsterblich überleben. Denn so genau diese Entdeckungen in allem Äusserlichen sind und so sehr sie bei einer Geschichte der Schelling'schen Philo-

sophie berücksichtigt werden müssen, so übersehen sie doch die speculative Originalität Schelling's gänzlich, weil sie von Vorn herein sie ihm zu entreissen die Absicht haben.

Schelling in jener brausenden Jugendlust der frischen Ideeneroberung liess es gegen die Kantianer an genialem Hohn nicht fehlen. Der Jena'schen Literaturzeitung schlug er hart ins Gesicht. Seine Angriffe wurden von den Schellingianern, deren es in Süd- und Norddeutschland bald sehr viele gab, wiederholt. Seine leidenschaftliche Manier wurde nachgeahmt. Wenn er aber als ein philosophischer Apollo manchem Marsyas, der auf der Ἓν καὶ Πᾶν Flöte der Idee mit ihm wettzusingen sich thöricht unterfangen, das Philisterfell über die Ohren streifte, so gebehrdeten manche Schellingianer in ihrer Polemik gegen die Kantianer sich nicht besser als Fleischerknechte. Die Streitigkeiten wurden brutal und unwahr. Man warf sich besonders auf das ästhetische und religiöse Deficit der Transscendentalphilosophie. Die Tugend, der moralisch gute Lebenswandel wurden, wie auch später von den Pietisten und Katholiken geschah, als etwas Bettelhaftes verspottet und die Poesie der romantischen Schule trug dies neue Evangelium weit umher. Die Bedächtigkeit der Kant'schen Untersuchungen wurde als Pedantismus verschrieen und mit dem Absoluten, mit der intellectuellen Anschauung und der Construction, deren Trichotomie übrigens Kanten selbst ihr Daseyn verdankte, ein grosser Unfug getrieben. Um zu zeigen, wie sich hier die Polemik gegen Kant im Besonderen gestaltete, müsste unser Kreis, wie schon angedeutet, durchbrochen und in die Geschichte der Schelling'schen Schule, deren geistvollste Repräsentanten, Kayssler, Klein, Stutzmann, Steffens, Wagner und Troxler, in polemischer Beziehung jedoch eine würdige Haltung beobachteten, übergehen. Nur an Franz Baader's Polemik müssen wir hier kurz erinnern. Er gab in Bezug auf Kant's Naturphilosophie 1797: Beiträge zur Elementarphysiologie; 1809 eine Abhandlung über: Kant's Deduction der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letztern; später in mehren

Heften die: *Fermenta cognitionis*. Baader's Schüler F. Hoffmann hat in seiner übrigens sehr interessanten: Vorhalle zur speculativen Lehre Franz Baaders, Aschaffenburg 1836, XVIII, für Baader die Anerkennung derjenigen Stellung gefordert, welche wir Schelling zu geben gewohnt sind. Allein dies ist nur eine Usurpation. Baader hat viel geistreiche Einfälle und einen dialektischen Prickel. Von Anderen, besonders von Mystikern und Dichtern, hat er sich viel Wahres gemerkt und weiss es trefflich an den Mann zu bringen, allein eine constructive Natur wie Schelling, eine organische Triebkraft besitzt er nicht. Alles so von ihm Versuchte ist schwach geblieben. Für die Fürstlichkeiten, denen er seine Schriften zu dediciren pflegt, besonders den weiblichen Theil derselben, mag dies vielleicht schon zu gründlich seyn, aber für die Wissenschaft ist es noch zu unausgebildet, zu roh, zu sehr Entwurf. Wenn ein Schriftsteller aus dem Lallen der Aphoristik nicht herauskommt und noch dazu immer dieselben Laute vernehmen lässt, so lassen wir ihn endlich stehen und seine verlegene Waare bald in Münster, bald in Würzburg und Nürnberg, Stuttgart oder sonst wo in barocken Brochüren vertrödeln. In der Polemik oder besser in einer gewissen Form der Polemik hat Baader viel geleistet. Er versteht nämlich Pointen zu machen. Er besitzt das Französisch-Talleyrand'sche Talent, den durchbohrenden Pfeil abzuschnellen, im höchsten Grade, aber er besitzt es als Deutscher, d. h. er ist zugleich grob. Es kommt ihm nicht darauf an, zur Abwechselung den Köcher ruhen zu lassen, um seinem Gegner mit massiver Keule die Knochen zu zerschlagen. Die wahre Niederlage war freilich immer schon von Anderen, von Fichte, Schelling, Hegel, angerichtet. Dann kommt Baader als kritischer Indianer, an den Todten oder Verwundeten den Skalpirer zu machen und dabei seinen witzigen Sang erschallen zu lassen, der bald von den Choralklängen der Kirchenväter bis zum Geistergeflüster der Mystik aufsteigt, bald von der Weltweisheit der Dichter zum Bonmot der Profangeschichte

heruntergeht. Dies gilt besonders von den *Fermentis cognitionis*, in denen sein Jargon die höchste Politur erreichte, deren er fähig ist, die aber nicht als eine frische That, sondern mehr als die polemische Ausfeilung der Thaten Anderer gelten können und auch auf die Consequenzen der Kant'schen Philosophie einen Hagel von Grobheiten herunterregneten.

Neben Baader ist hier noch einmal als sein gerades Gegentheil Daub's zu erwähnen. Oben trafen wir ihn in der Theologie als den, welcher die Kant'sche Philosophie auf das Gebiet der Katechese hinüberzog. Allein Daub verknechtete sich keiner Philosophie, auch der Hegel'schen nicht, die er sich vielmehr mit der selbstständigsten Freiheit aneignete, wie seine nun von Marheineke und Dittenberger herausgegebenen Vorlesungen die Welt wohl endlich überzeugen werden. Das Ausland, von Deutschen Vorurtheilen ungehemmt, ist darin schon gerechter (s. das Leben Jesu vom Doctor Strauss. Von Edgar Quinet. Aus dem Französischen von G. Kleine, 1839, Holzminden, 21. Anmerkung). Daub zog von einer philosophischen Herberge zur andern, sobald er in der neuen nach eigenem Urtheil sich mehr Befriedigung versprechen durfte; s. seine Vorrede zum ersten Heft des Judas Ischariot 1816. So wandte sich Daub von Kant zu Schelling, den er aber in den Theologumenen 1806 eigentlich schon überschritt. Er nahm hierin die ontologische Argumentation für die Existenz Gottes gegen den Kriticismus nachdrücklich in Schutz, ein Geschäft, das er bis an seinen Tod mit besonderer Vorliebe gepflegt hat, wie unter Anderem die schöne Entwickelung der Beweise für das Daseyn Gottes im Anhang zu den Prologomenen zur Dogmatik (nicht zu verwechseln mit der Einleitung in die Dogmatik) darthut. In seinem Judas Ischarioth oder über das Böse im Verhältniss zum Guten 1816 ff. verfocht er den Begriff des radicalen Bösen in der potenzirten Gestalt eines absoluten persönlichen Bösen, das als Grund des empirischen und relativen Bösen vorausgesetzt werden müsse. Daub griff

hierbei den Rationalismus scharf an, unterschied aber stets den negativen Rationalismus vom positiven. Den Kantschen ehrte er als den positiven und zeigte, wie oft die rationalistischen Theologen sich fälschlich auf ihn beriefen. — Eine gedrungene, von der tiefsten Durchschauung zeugende Darstellung der Kritik, d. h. der kritischen Philosophie überhaupt in ihrer Beziehung zur Religion gab er 1833 in der Schrift: die dogmatische Theologie jetziger Zeit, 57—95. Auch gab er in der letzten Abtheilung derselben eine mit Dante'scher Ironie geschriebene Entwicklung des Begriffs des Pfaffenthums. — Daub hatte sich tief in Kant hineingelebt. Man kann keines seiner Bücher in die Hand nehmen, worin er nicht überall und, selbst gegen ihn kämpfend, mit inniger Zuneigung und Hochachtung, auf ihn bei den verschiedensten Gelegenheiten zurückkäme (vgl. meine Erinnerungen an Daub, Berlin 1837, 4.). — An Witz und kaustischer Stärke steht Daub's Polemik der Baader'schen nicht nach, übertrifft sie aber an Wahrheit. Beide sind Meister in Conversionen, wodurch sie das Fehlerhafte einer Ansicht durch plötzliche Contraste aufdecken. Baader sprüht in Raketen und Kanonenschlägen. Daub gleicht einem Minirer, der langsam den unterirdischen oben noch von lustigem Rasen überdeckten Todesweg wühlt. Der Feind steht über seinem Haupt. Nun zieht er sich zurück und sprengt ihn sammt seinem Werk in die Luft. Er lässt, besonders im Judas, den Gegner in Monologen sich selbst aussprechen, zuletzt aber auch je mehr er sich rechtfertigt, um so mehr widerlegen. Wie können doch scheinbar so vernünftige, so solide Anfänge einen so albernen, wohl gar unreligiösen Ausgang haben! In dieser komödischen Persiflage besteht Daub's polemische Virtuosität.

Hegel.

Derjenige aber, der Kant thatsächlich und vollständig überwand, indem er nach allen Seiten hin vollendete, was

Kant und Schelling begonnen hatten, war Hegel. Nachdem er 1801 in: Darlegung der Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems die Urheber derselben so wie die Zeit zum Bewusstseyn darüber brachte, dass ein ganz neuer Standpunct gewonnen sey, ging er von dieser allgemeinen Kritik an die besondere. Hegel fing philosophisch sogleich mit dem Begriff an, dass das Absolute eben sowohl Erstes als Letztes, dass es Anfang und Resultat als in sich zurückkehrende, weil sich aus sich selbst bestimmende Bewegung seyn müsse. Er wusste nichts mehr von einer Gewissheit, welche die Wahrheit zum Inhalt zwar haben sollte, aber niemals erreichte, also inhaltslos blieb und, bei dem richtigen Begriff des Wahren als der Einheit des Seyns und Denkens, doch den Unterschied beider von Vorn herein als unüberwindlich setzte, ihn also auch nicht zur concreten Einheit aufheben konnte, denn dies wäre ja gegen die Voraussetzung gewesen. Noch weniger wusste Hegel von einer Welt, die, als dem sich als alle Vernunft wissenden Ich entgegengesetzt, an sich vernunftlos seyn und die Vernunft erst in sich hineingebildet erhalten, die erst vernünftig gemacht werden sollte. Er trat in die Philosophie sogleich mit dem Bewusstseyn, dass an die Stelle der Kritik der Vernunft und des leeren Begriffs derselben als einer formalen Einheit, die Mannigfaltigkeit der Erkenntnisse regeln zu helfen, der positive Begriff der Vernunft als der sich mit sich selbst erfüllenden Wahrheit gesetzt werden müsse. An die Stelle einer blossen Beziehung zwischen Anschauung und Kategorie, zwischen Object und Subject, Realem und Idealem war ihre concrete Einheit, das weder nur reale noch nur ideale, sondern eben sowohl reale als ideale Absolute, das in der Duplicität seiner Formen mit ihnen, aber auch mit sich identische Absolute getreten. — Nachdem Hegel von diesem Standpunct aus am Schluss jener Schrift Reinhold's und Bardili's Reformunwesen beleuchtet hatte, gab er im kritischen Journal eine Annihilisation von Schulze's Pseudoskepticismus, von Krug's gemeinem Menschenverstande, von Rückert's und Weiss'

Philosophie, zu der es keines Denkens bedarf und die unvergleichliche Darstellung: Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität in der Totalität ihrer Formen, nämlich als Kant'scher, Jacobi'scher, Fichte'scher. Es ist nicht zu viel behauptet, diese Darstellung und Kritik Kant's die in aller Kürze treffendste zu nennen, die wir irgend besitzen.

1807 lieferte er in der Phänomenologie des Geistes als der Wissenschaft von der Erfahrung des Bewusstseyns das Seitenstück zur Kritik der reinen Vernunft. Wenn diese psychologisch von einem Vermögen der Seele zum andern fortgegangen war, so ging Hegel phänomenologisch zu Werke, d. h. er betrachtete das Bewusstseyn, wie es durch die Veränderung der Sache an sich auch für sich verändert wird, wie es aber von einer Bestimmung zu einer anderen nur in so ferne fortgehen kann, als es mit einer Bestimmung sich identisch, sie also als sich, sich als sie gesetzt hat und zugleich an sich, seinem immanenten Wesen oder dem Ziele nach, zu dem es als Bewusstseyn des Geistes bestimmt ist, über das jedesmal als das Wahre fixirte Wesen hinaus ist, ein Hinaus, welches nur dadurch aufgehoben werden kann, dass das erkennende Subject dasjenige Prädicat des Wahren, denjenigen Begriff desselben findet, der mit seiner eigenen Natur zusammenfällt. Wenn das Subject nicht den Begriff der Substanz erreicht, welcher der Begriff seiner eigenen Substanz ist oder auch, wenn die Substanz sich nicht als das Subject erschliesst, welches die Substanz selbst ist, so ist Wahrheit und Gewissheit immer auseinander. Dieser Begriff der negativen, dialektischen, nicht positiven, dogmatischen Einheit des Seyns und Denkens, der Substanz und des Subjectes, kann aber nur durch eine Methode erreicht werden, welche die Bewegung der Sache selbst ist, denn nur dadurch kann dem einseitigen Übergewicht entweder des Objects oder des Subjects ein Ende gemacht werden. Die absolute Methode ist daher freilich die einfachste, weil sie alle künstliche Zurüstung verwirft, aber gerade dadurch, dass

sie wahre Speculation als eine Entäusserung des Subjectes von sich verlangt, um der Sache selbst freie Bewegung in sich zu gestatten, die in Ansehung der individuellen Heranbildung zu ihr die schwerste, denn das Subject muss mit der Vertiefung in das Object zugleich die höchste Lebendigkeit beweisen, im Anderen als seinem Anderen bei sich selbst zu seyn. Die Entäusserung ist keine abstracte Opferung. Die Methode ist sich aber bewusst, die ewige, unwiderlegliche zu seyn, weil sie als Dialektik der Sache nicht weniger Dialektik des Selbstbewusstseyns ist, das „in dem göttlichen Taumel, in dem kein Glied nicht trunken ist,“ wie Hegel mit kühner Metapher sagte, den Rhythmus seiner eigenen Bewegung wieder erkennt. — Wenn die Kritik den Begriff des Wissens auf die logische Einrahmung der sinnlich gegebenen Erscheinung durch die Vermittelung des transscendentalen Schemas zurückgebracht und das Wissen der Wahrheit in ihrer Absolutheit in den Glauben an eine Wahrscheinlichkeit verwandelt hatte, so ging Hegel die Entwicklung des Bewusstseyns Schritt vor Schritt durch, um es, so zu sagen, auf der That zu ertappen, wo es denn der Fassung dessen, was ihm als Wesen gegenständlich wird, nicht mehr mächtig wäre. Kant hatte untersuchen wollen, ob das Erkennen der Wahrheit möglich sey? Er hatte sehen wollen, ob der erkennende Geist nicht aus sich heraus, d. h. *a priori*, die Einheit entgegengesetzter Bestimmungen, also eine synthetische Einheit, so zu setzen vermöchte, dass er ihrer als der Wahrheit ohne Skepsis gewiss seyn könne. Ohne Bewusstseyn, ohne Erkennen war eine solche Untersuchung unmöglich. Das Erkennen wurde ein Selbsterkennen. Es legte sich selbst, den Begriff von sich, als Maassstab an sich. Hegel wollte nun dies Bewusstseyn von seiner Unmittelbarkeit an, wo es durch das Instrument der Sinnlichkeit sich eine dürftige Objectivität erzeugt, bis dahin verfolgen, wo, was ihm als Gegenstand erscheint, die erfüllte Totalität seines abstracten Begriffs zu seyn sich ihm erweist. Er wollte sehen, wo der Progress im

Bildungsprocess des Bewusstseyns aufhöre, wo die Grenze seines Erkennens sey. Eine Geschichte des Bewusstseyns hatte schon Platner geben wollen. Fichte's Wissenschaftslehre hatte in diesen Gedanken die dialektische Bewegung gebracht. Schelling in seinem System des transscendentalen Idealismus hatte in der Fichte'schen Form schon einen reicheren Inhalt gegeben. Hegel aber übertraf sie alle sowohl in der Form der Selbsterzeugung des Inhaltes als in der Universalität desselben und der Tiefe wie Ausführlichkeit und unendlichen Schönheit der Darstellung. Mit der durchdringendsten Schärfe fasste er den Unterschied der Wahrheit und Gewissheit in seiner Einheit. Was von dem Bewusstseyn als endlichem für sein Wesen gehalten wird, verändert sich. Die Negation des Gegenstandes, nicht das Wahre zu seyn, ist aber keine Negation des Objectes überhaupt. Nur die Meinung, in ihm das Wahre an und für sich zu besitzen, wird negirt und diese Negation entspringt aus der endlichen Natur des Objectes selbst, welches dem erkennenden Bewusstseyn als dasjenige sich offenbart, was an Anderem seine Grenze habe, in Anderes hin sich aufhebe, so dass dies Andere, aus ihm als seine positive Negation sich entwickelnde, nun das Wesen ist. Indem das Bewusstseyn das Object begreift, geht es, so lange dasselbe nicht das absolute, sondern nur eine Seite, ein Moment desselben ist, über das Object und folglich auch über seine durch dasselbe in ihm gesetzte Bestimmtheit hinaus. Es tritt wieder, nachdem das Bewusstseyn in der gemachten Erfahrung das erst fremde, ihm als ein Anderes gegenüberstehende Object zur Gleichheit mit sich erhoben und das Negative des an sich seyenden Unterschiedes negirt hat, eine Ungleichheit zwischen mir und dem neuen als Resultat gewordenen Gegenstande ein. Damit, dass in das Erkennen die Negativität als Moment, der Schein des Wesens, eintritt, verschwindet die Objectivität nicht überhaupt. — Auf solche Weise geht Hegel die Erfahrung des Bewusstseyns durch von der primitiven Unmittelbarkeit an, wo es Sinnliches als das ihm

Andere sich gegenüber hat, bis dahin, wo das Göttliche ihm als sein Anderes, das kein Object mehr ausser sich hat, sich offenbart. Hier also hört das Anderswerden des Gegenstandes eben so sehr auf, als das des Selbstbewusstseyns. Weil dies über das Object, da es das Absolute ist, nicht mehr hinausgehen kann, geht es in sich zurück oder erreicht es vielmehr die ewige Jugend absolut erfüllter Gegenwart. Die Wahrheit ist ganz in die Gewissheit eingegangen, diese jener gleich geworden. Hier erst ist das Wesen das, welches als selbst die absolute, d. h. nicht wie bei Herbart nur einfache und starre, sondern in sich negative und lebendige, Position und darum über alle Entäusserung ihrer selbst hingreifende, nicht negirt werden kann. Das Göttliche ist so wenig eine zum Nichtwissen verurtheilende Grenze, dass in ihm erst das Selbstbewusstseyn sich völlig, nämlich als Geist begreift. Der Begriff Gottes als des Geistes schlechthin und unserer als der zur in sich unterschiedenen Einheit mit ihm bestimmten Geister ist etwas ganz Anderes, als der Gedanke, dass der Anfang des Wesens, das wahre Ding an sich, das Ende unseres Erkennens wäre. Dies ist ein Wahn, welchen das Bewusstseyn durch seine Erfahrung widerlegt.

Die Einheit des Seyns und Denkens, die ihren Unterschied gegenseitig in einander aufhebende Wahrheit und deren Gewissheit, ist in ihrer abstracten Form die Vernunft als das System der logischen Kategorieen, die als solche nur im Element des abstracten Denkens existiren, an sich aber Allem, was ist, inwohnen. Das Denken ist daher nicht durch das Sinnliche bedingt, um Inhalt zu haben. Es ist sein eigener Inhalt und das Sinnliche, überhaupt Empirische empfängt von uns nicht nur eine den Gegenständen an sich fremd bleibende logische Taufe, sondern der Gedanke ist in allem concreten Inhalt das Bestimmende. Das Denken ist an sich mit dem Seyn und das Seyn mit ihm identisch. Was von denen, welche die Selbstbestimmung der Vernunft zu den Kategorieen und die concrete Einheit der Natur und des Geistes

mit der reinen, d. h. von der Natur und dem Geist noch abstrahirenden Vernunft noch nicht eingesehen haben, als barbarisch betrachtet wird, die ontologische Bedeutung des Logischen, ist gerade das Wahrste und die Rechtfertigung Kant's, in der transscendentalen Logik die logischen Urtheilsformen zugleich in metaphysische Begriffe zu übersetzen. — Auch rechtfertigte Hegel Kant's Entdeckung, dass im Erkennen sich nothwendige Widersprüche aufthun, durch das ganze System der Philosophie als die immanente Dialektik der Begriffe. Eben dadurch rechtfertigte er Kant's trichotomische Darstellung und baute mit seiner universellen Kenntniss den Tempel der philosophischen Erkenntniss, den Kant angelegt hatte, fertig.

Hegel hat daher Kanten überall die grösste Achtung und Berücksichtigung gewidmet. Bei aller Herbheit, welche die Polemik öfter annimmt, wird man beständig die Wichtigkeit durchfühlen, die eine Behauptung Kant's und ihre Widerlegung für ihn hat. Die Antinomieen besonders haben ihn viel beschäftigt. Überall kommt er in der Logik und in seinen Vorlesungen auf Kant zurück. In der Einleitung der Encyklopädie gab er eine sehr plastische Darstellung der drei Kritiken, die sehr viel in neuerer Zeit benutzt worden ist und ohne welche Viele, so gross sie thun, vom alten Kant nicht viel mehr als den Namen wissen würden. — In den von Michelet herausgegebenen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie findet man einen weitläufigeren Abriss der Kant'schen Philosophie, der freilich ganz crude, aber doch dadurch interessant ist, dass Hegel ihn mit sehr prägnantem Tadel oder Beifall oft durchbricht. Oft fügt er seinem Referat hinzu, es sey dies oder jenes ein grosser, wichtiger Schritt gewesen.

In Hegel's Schule hat sich dieses Interesse für Kant forterhalten. Wir erwähnen von Hinrichs: die Religion im inneren Verhältniss zur Wissenschaft, Heidelberg 1822, 103—24 und 147—71; ferner dessen: Genesis des Wissens, 1835, 44—68. In der Kunst der phänomenologischen Dia-

lektik steht Hinrichs aus der ganzen Schule Hegel bis jetzt formell am Nächsten. — Ferner: die Principien der Ethik in historischer Entwicklung, von v. Henning, Berlin 1824, §. 50 und 51. — Ferner Michelet's schon oft citirte Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel, Berlin 1837, I. 39—218. — Endlich die Idee und Geschichte der Philosophie von Bayrhofer, Leipzig 1838, 254—71.

Schluss.

Diese innere Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit der beiden grossen Gedankenarchitekten Kant und Hegel, des Anfängers und des Vollenders einer der grössten Epochen der Philosophie, deren Systeme zum Ring der Ewigkeit ineinander greifen, hat wohl am meisten dazu beigetragen, der Hegel'schen Ideenwelt gerade in Preussen eine so fruchtbare Stätte zu geben. Kant's Philosophie war die reinste Gestalt der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts. Sie zertrümmerte den tyrannischen Dogmatismus, wies den trotzig werdenden Empirismus in seine Schranken, zähmte den anarchischen Skepticismus und begründete den Idealismus des die Welt nach seinen Gesetzen auffassenden Selbstbewusstseyns. Sie schürte das Feuer der Andacht wieder auf und wollte von keinem Recht ohne Pflicht wissen. — Mit blitzgleicher Geschwindigkeit breitete sie sich aus und drang selbst in scholastisch vergitterte Mönchszellen. War in den Siebenziger Jahren in der Deutschen Poesie ein Aufschäumen des Genius revolutionirend hervorgetreten, so hatte jetzt die Philosophie ihre Sturm- und Drangperiode. — Der nur negativen Reaction des Wolffianismus und der Popularphilosophie folgte die positive der Umbildung, des versuchten Fortschritts und dieser die historische und eklektische Vermittelung. — Diese zum Theil verworrenen, sich überstürzenden, ins Kleinliche sich wieder zersplitternden Bestrebungen bereiteten grösseren die

Bahn. — Man wird, wenn man die empirische Breite erwägt, in welche alles menschliche Thun sich auslegen muss, bevor es sich in seinen Zwecken erreicht; wenn man die Menge der nun glücklich vergessenen Namen, Bücher und Zeitschriften überdenkt, in denen damals Lehre und Schicksal der Kant'schen Philosophie verhandelt wurde, immer an das Bild erinnert, dass die Gräben einer Festung erst mit Leichen ausgefüllt werden müssen, bevor den Siegern das Panier auf den erstürmten Wällen aufzupflanzen vergönnt ist. — Aus der Ameisengeschäftigkeit der Duodezbemühungen um die Philosophie ohne Beinamen trat Fichte's Riesengedanke hervor, das Selbstbewusstseyn zum Ideal- und Realprincip zu machen, während Schelling, an dem Gedanken des intuitiven Verstandes und an dem Vorbild der Spinozischen Ethik festhaltend, der Objectivität der Vernunft, in welcher das Selbstbewusstseyn oder richtiger die Subjectivität nur ein Moment ist, ihr Recht zu geben suchte. — Hegel löste diesen Widerspruch und brachte dadurch zwar eine grosse Aufregung hervor, die aber, bei seiner Tiefe und überwältigenden Originalität mehr einen passiven Charakter hatte und zunächst eine gewisse philosophische Asthenie bewirkte, welche als historisches Phänomen dem Kant'schen Doctrinarismus von 1786—96 ähnlich war. Wir leben nicht mehr mit Kant im Jahrhundert des *Roi philosophe*, sondern mit Hegel in dem der Politik, die aber, wie die Dinge einmal stehen und wenn sie mehr als hazardirende Routine, wenn sie Staatsweisheit seyn will, für die endliche Menschwerdung des Staates, besonders für seine Versöhnung mit der christlichen Kirche, deren Weltperspectiven gegen den Horizont eines gegebenen geschichtlich bedingten Volksbewusstseyns transscendent sind, der Philosophie immer weniger entbehren kann.

Nothwendige Berichtigungen.

Seite 4 Zeile 2 v. u. lies statt Cardamus: Cardanus.
S. 5 Z. 10 v. u. l. st. Epochen unterschieden: Epochenunterschieden.
- 51 Z. 5 v. o. l. st. Rausch: Reusch.
- 53 Z. 14 v. u. l. st. Battaux: Batteux.
- 58 Z. 11 v. o. l. vor der: Unterschied.
- 95 Z. 14 v. u. l. st. Backhofsverwalter: Packhofsverwalter.
- 110 Z. 3 v. u. l. st. in ihm: in ihnen.
- 121 Z. 10 v. o. l. st. der: die.
- 127 Z. 4 v. o. l. st. an: in.
- 132 Z. 10 v. u. l. st. Astereiden: Asteroiden.
- 137 Z. 12 v. u. l. st. Kenntniss: Kenntnisse.
- 141 Z. 4 v. o. l. st. sie: es.
- 146 Z. 9 v. o. l. st. Betitz: Besitz.
- 147 Z. 13 v. u. l. st. Seelenmacht: Seelennacht.
- 152 Z. 4 v. u. l. st. *tomporis: temporis*.
- 153 Z. 3 v. o. l. st. *tempos: tempus*.
- 175 Z. 4 v. u. l. st. Valke: Vatke.
- 176 Z. 2 v. o. l. st. Philosophie: Theologie.
- 182 Z. 16 v. o. l. st. zusammen: Zusammen.
- 192 Z. 17 v. u. l. st. Identität: Idealität.
- 241 Z. 9 v. u. l. st. Urtheilskreft: Urtheilskraft.
- 290 Z. 11 v. u. l. st. Ästhetiker: Ästhetiken.
- 301 Z. 16 v. o. l. st. Ideeumwälzung: Ideenumwälzung.
- 315 Z. 3. v. o. l. st. Philosoph: Philosophen.
- 325 Z. 22 v. u. l. st. alles: Alles.
- — Z. 18 v. u. setze hinter entsprechen ein Punctum.
S. 326 Z. 13 v. u. l. st. guten: gutem.
- 338 Z. 7 v. u. l. st. gemann: gewann.
- 339 Z. 21 v. u. l. st. Cioskowsky: Cieścowsky.
- 351 Z. 3 v. o. l. st. um: nun.
- 352 Z. 10 v. u. l. st. Vernunft: Vernunftkritik.
- 370 Z. 10 v. o. l. hinter: Empfänglichkeit: war.
- 383 Z. 14. v. o. l. st. ihn: ihm.
- 385 Z. 3 v. o. l. st. der: dem.
- 390 Z. 9 v. u. fehlt hinter Wald: der Ideen.
- 397 Z. 14 v. o. l. st. Alles: alles.
- 399 Z. 13 v. o. l. st. trivialen: trivialer.
- 404 Z. 14 v. o. l. st. den: der.
- — Z. 16 v. o. l. st. der: den.
- 415 Z. 15 v. o. l. st. finden: findend.
- 421 Z. 11 v. u. l. st. Brinst: Briest.
- 427 Z. 13 v. o. l. st. erste: ersten.
- 429 Z. 9 v. o. streiche hinter Begriff das Komma.
- 439 Z. 12 v. o. l. st. Wichtige: Nichtige.
- 445 Z. 17 v. u. setze hinter aber ein Komma.
- 448 Z. 13 v. o. l. st. Theogie: Theologie.
- 453 Z. 6 v. o. l. st. eine: nie.
- — Z. 9 v. u. l. st. Demnach: Dennoch.
- 455 Z. 4 v. o. streiche: nicht einmal.
- 468 Z. 9 v. u. l. st. Romano: Romang.
- 474 Z. 6 v. u. l. st. schliessich: schliesslich.
- 482 Z. 19 v. u. l. st. Spinocismus: Spinozismus.

Die Abbreviatur: S. W. bezeichnet, wenn kein Name dabei steht, immer die Voss'sche Ausgabe von Kant's sämmtlichen Werken.

Die so weite Entfernung des Verfassers vom Druckort, welche ihm die Correctur nicht selbst gestattete, wird auch hier, wie anderwärts, wegen der sinnentstellenden Druckfehler in seinen Schriften entschuldigen.

INHALT.

Seite

Einleitung 1—11

Erstes Buch.

Die Präcedenzen der Kant'schen Philosophie.

Erster Abschnitt. Die Englische Philosophie . . 16
Zweiter Abschnitt. Die Französische Philosophie . 27
Dritter Abschnitt. Die Deutsche Philosophie . . 36
Erstes Capitel. Die Leibnitz-Wolff'sche Philosophie 41
Zweites Capitel. Die Philosophie des Verstandes und der Aufklärung 55
Drittes Capitel. Die Glaubensphilosophie 92

Zweites Buch.

Die Philosophie Kant's.

Erster Abschnitt. Die heuristische Epoche . . . 130
Zweiter Abschnitt. Die speculativ-systematische Epoche 152
Dritter Abschnitt. Die praktische Epoche. . . . 245

Drittes Buch.

Die Consequenzen der Kant'schen Philosophie.

Erster Abschnitt. Ausbreitung und Befestigung der Kant'schen Philosophie 285
Erstes Capitel. Kant's Schule 286

Seite

Zweites Capitel. Einfluss der Kant'schen Philosophie auf die Fachwissenschaften 320

Drittes Capitel. Kant's Philosophie im Auslande . . 337

Zweiter Abschnitt. Bekämpfung der Kant'schen Philosophie 344

Erstes Capitel. Reaction der von der Kant'schen Philosophie vorgefundenen Standpuncte 349

I. Die Leibnitz-Wolff'sche Schule 350

II. Die Philosophie des Verstandes und der Aufklärung 357

III. Die Glaubensphilosophie 366

1. Die kirchliche Dogmatik 367

2. Die Philosophie des Glaubens . . . 371

Zweites Capitel. Reaction der Umbildungsversuche . 385

Drittes Capitel. Reaction der Vermittlungsversuche . 418

1. Die historische Vermittlung 418

2. Die eklektische Vermittlung 423

Dritter Abschnitt. Überwindung der Kant'schen Philosophie 438

Fichte 447

Herbart 457

Schopenhauer 475

Schelling, Baader, Daub 481

Hegel 487

Schluss 494

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

10/96

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Rosenkranz, Karl,

Geschichte der Kant'schen Philosophie

Leipzig 1840

Ph.u. 427 ma
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046803-6